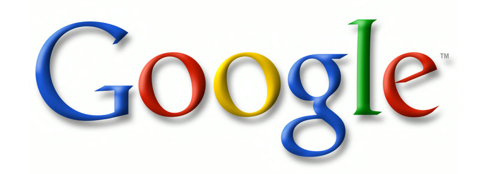



BIBLIOTHÈQUE
DE LA SCIENCE FRANÇAISE
EXPOSITION DE SAN FRANCISCO
1915
FOR HUMANITY AND THE HUMANITIES
RF
DON DU GOUVERNEMENT DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE
A L'UNIVERSITÉ DE CALIFORNIE
SOUS LES AUSPICES DES "FRIENDS OF FRANCE"
Maquet. gr.
H. Guillaume, del.



HISTOIRE
DES
IDÉES RELIGIEUSES
EN ALLEMAGNE


PARIS
PARIS
MONTPARNASS

HISTOIRE

DES

IDÉES RELIGIEUSES

EN ALLEMAGNE

DEPUIS LE XVIIIe SIÈCLE JUSQU'A NOS JOURS

PAR

F. LICHTENBERGER

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE PARIS

DEUXIÈME ÉDITION

TOME I



PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

SOCIÉTÉ ANONYME

33, RUE DE SEINE, 33

1888

PRÉFACE

Nous nous proposons d'étudier ici l'évolution de la pensée religieuse dont l'Allemagne a été le théâtre depuis le milieu du dernier siècle et qui, combinée avec d'autres causes non moins puissantes, a amené une transformation complète dans les idées, les mœurs, les institutions de ce pays, et a exercé une influence considérable sur le développement de la culture intellectuelle et morale dans notre société moderne tout entière.

Les difficultés que présente cette étude résident moins dans le grand nombre de faits qu'il a fallu recueillir, grouper et exposer que dans l'obligation de les apprécier avec équité. C'est en vain que l'on exigerait de celui qui veut raconter l'histoire des idées religieuses une indifférence qui ne serait que le

parti pris de se désintéresser entièrement dans le débat. Si le devoir de l'impartialité, de l'exactitude, et d'une exactitude scrupuleuse, incombe plus particulièrement à l'historien des luttes religieuses, l'on ne saurait lui demander pourtant de n'avoir aucune opinion sur les graves problèmes qui sont en jeu. Il s'efforcera, cela va sans dire, d'être toujours juste, surtout envers les idées et les hommes qu'il est amené à combattre, mais il ne pourra s'empêcher de montrer en quoi telle tendance, telle méthode, tels résultats lui paraissent légitimes ou erronés.

L'un des caractères les plus saillants de la révolution que nous étudions, si nous écartons les luttes accidentelles et les problèmes secondaires dont sa marche est embarrassée, c'est la substitution graduelle du principe de la liberté au principe de l'autorité en matière religieuse. En dépit de ce qu'ont pu affirmer l'ignorance ou l'aveuglement des partis, en dépit des malentendus volontaires au moyen desquels on a essayé d'obscurcir le débat, c'est essentiellement d'une question de méthode qu'il s'agit. Ce qui constitue en effet l'intérêt de l'histoire que nous allons retracer, ce n'est pas seulement la lutte entre la vérité et l'erreur, entre le christianisme et le naturalisme, sous ses formes variées, qui est

de tous les temps et qui fait le fond même de l'histoire de l'humanité depuis dix-huit siècles. Une autre question a surgi et attend, à son tour, sa solution. La religion, le christianisme imposeront-ils à l'avenir leurs services à l'humanité en vertu d'une autorité extérieure et de considérations puisées ailleurs que dans leur nature même, ou bien leur vertu propre suffira-t-elle à les faire accepter comme nos meilleurs auxiliaires dans la voie du progrès, à moins encore qu'il ne faille rompre complétement avec eux dans la conviction qu'ils constituent un obstacle bien plutôt qu'un secours ? Grave question et qui, comme on le voit, intéresse au plus haut point les destinées futures de l'humanité.

Malheureusement pour les esprits peu éclairés ou paresseux la solution de cette question de méthode est compliquée d'un problème d'histoire et de psychologie qui réclame des recherches et une attention dont tout le monde n'est pas capable. Entre tant de prétentions diverses et d'affirmations contraires, il s'agit de déterminer quel est le christianisme authentique, celui qui répond le mieux à la pensée du Maître et au témoignage de ses disciples, et d'examiner ensuite si ce christianisme satisfait pleinement le sentiment religieux, pour autant que celui-ci est

fondé lui-même dans la nature humaine et appelé à occuper dans la vie une place capitale.

Or, il est de toute évidence que celui qui se propose de raconter l'histoire des luttes religieuses contemporaines doit avoir résolu pour son propre compte les problèmes que nous venons d'indiquer sommairement. Sans aucunement dissimuler la solution que nous croyons être la meilleure, il n'est pas entré dans le plan de notre travail de l'exposer et de la justifier expressément. Nous nous sommes plutôt proposé de faire connaître exactement les origines de ce mouvement religieux et théologique, d'en retracer les diverses phases, d'en énumérer, par groupes, les principaux acteurs, d'en étudier les monuments littéraires les plus caractéristiques. Orienter les esprits curieux de ces matières, leur mettre en main un fil conducteur et leur fournir, autant que possible, les éléments d'une appréciation personnelle : tel est le but que nous avons poursuivi. Puisse le résultat n'être pas resté trop au-dessous de nos efforts !

Notre sujet se divise tout naturellement en trois périodes, déterminées chacune par l'apparition d'une puissante individualité dont les travaux, dans des

directions différentes, ont imprimé un ébranlement considérable aux esprits : nous voulons nommer Lessing, Schleiermacher et Strauss.

Les sources auxquelles nous avons puisé sont nombreuses et variées. Indépendamment des ouvrages eux-mêmes qui ont marqué dans l'histoire religieuse de l'Allemagne moderne, nous avons consulté les biographies, les mémoires et la correspondance des principaux acteurs ; nous avons fait de fréquents emprunts aux revues et aux journaux du temps qui d'ordinaire en reflètent fidèlement la physionomie. Nous avons cru devoir faire dans notre ouvrage une large part à l'élément biographique. Non-seulement il ajoute à l'intérêt du récit en l'animant et en le colorant, mais le plus souvent il explique, mieux que beaucoup d'autres considérations, le développement des idées, la nature des controverses, la tendance du système qu'il s'agit d'exposer. Il nous a paru utile aussi, dans l'intérêt de ceux de nos lecteurs qui voudraient poursuivre cette étude, de donner des indications bibliographiques aussi complètes et aussi précises que possible.

Parmi les ouvrages d'histoire politique et littéraire qui nous ont été d'un grand secours, nous citerons l'histoire du dix-huitième et du dix-neuvième siècle

de Schlosser (1), celle du dix-neuvième de Gervinus (2), l'histoire de la littérature allemande contemporaine de Gelzer (3), celle de Hillebrandt (4) et les nombreux ouvrages de Julian Schmidt (5). Passant aux travaux des théologiens, nous nommerons d'abord les manuels d'histoire ecclésiastique de Gieseler (6), de Baur (7) et de Hagenbach (8), ceux de Nippold (9) et de Schwarz (10) sur l'histoire de l'Eglise et de la théologie contemporaines, le grand ouvrage de Dorner sur la théologie protestante (11); puis quelques

(1) Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts u. des neunzehnten bis zum Sturz des französischen Kaiserreich's. Heidelb. 1853. 4te Aufl. 7 vol.

(2) Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts seit den Wiener-Verträgen. Leipz. 1855. 8 vol.

(3) Die neuere deutsche National-Literatur nach ihren ethischen u. religiösen Gesichtspunkten. Leipz. 1858. 3te Aufl. 2 vol.

(4) Die deutsche Nationalliteratur seit Lessing bis auf die Gegenwart. Leipz. 1851. 2te Aufl. 3 vol.

(5) Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibnitz bis auf Lessing's Tod (1681-1781). Leipz. 1852. 2 vol. Geschichte der Romantik in dem Zeitalter der Reformation u. der Revolution. Leipz. 1848. 2 vol. Geschichte der deutschen Literatur im 19ten Jahrhundert. Leipz. 1856. 3te Aufl. 3 vol.

(6) Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn. 1855. Vter Band, herausgegeben von Redepenning.

(7) Kirchengeschichte des 19ten Jahrhunderts, herausg. von Zeller. Tüb. 1862.

(8) Die Kirchengeschichte des 18ten u. 19ten Jahrhunderts aus dem Standpunkte des evangel. Protestantismus betrachtet. Leipz. 1848. 2 vol.

(9) Handbuch der neuesten Kirchengeschichte. Elberf. 1868. 2te Aufl.

(10) Zur Geschichte der neuesten Theologie. Leipz. 1864. 3te Aufl.

(11) Geschichte der protestantischen Theologie. München. 1867.

ouvrages moins importants, comme ceux de Kahnis (1), de Wiggers (2), de Hundeshagen (3), de Kapff (4), de Jörg (5); enfin la chronique ecclésiastique de Matthes (6), le compte rendu théologique de Hauck (7) et l'encyclopédie de Herzog (8).

Nous avons commencé ce travail en des jours sereins, alors qu'aucun nuage, de notre côté du moins, ne troublait l'entente cordiale des esprits entre la France et l'Allemagne; nous espérions contribuer, pour notre modeste part, à l'asseoir sur des bases de jour en jour plus solides au profit commun des deux pays. Une guerre follement engagée de notre côté, poursuivie et terminée avec une dureté sans exemple dans l'histoire moderne par le peuple allemand aveuglé par ses chefs mili-

(1) Der innere Gang des Protestantismus seit Mitte des vorigen Jahrhunderts. Leipz. 1864. 3te Aufl.

(2) Die kirchliche Bewegung in Deutschland. Rost. 1848.

(3) Der deutche Protestantismus, seine Vergangenheit u. seine heutigen Lebensfragen. Frankf. 1850. 3te Aufl.

(4) Der religiöse Zustand des evangelischen Deutschlands nach Licht und Schatten. Stuttg. 1856.

(5) Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung. Freib. 1858. 2 vol.

(6) Kirchliche Chronik. Leipz. 1854-72.

(7) Theologischer Jahresbericht. Wiesbaden. 1865-72.

(8) Real-Encyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche. Gotha. 1854-1868. 22 vol.



taires, ses diplomates et ses savants, a ruiné nos espérances ou du moins en a ajourné pour longtemps la réalisation. Nous achevons ces pages au milieu du deuil. Proscrit volontaire de la conquête, arraché à cette Académie de Strasbourg à laquelle nous avions consacré toutes nos forces, nous n'avons pas voulu pourtant briser cette plume qui devait retracer pour l'instruction de notre pays l'une des plus belles pages de l'histoire intellectuelle de l'Allemagne. Nous n'avons d'ailleurs rien à changer ni à rétracter dans ce livre. Les événements dont nous avons été la victime ne sauraient nous rendre injuste à l'égard de nos ennemis. Le peu de sympathie et de confiance que nous inspire l'Allemagne d'aujourd'hui, après la douloureuse épreuve qu'elle nous a imposée et les souffrances qu'elle ne cesse d'infliger à nos malheureux compatriotes, ne fera aucun tort à l'admiration que nous professons pour l'Allemagne d'hier.

Les trésors incomparables que nous offre sa littérature religieuse sont un bien commun dont l'humanité tout entière peut être fière, et dônt chaquê peuple devrait ambitionner de jouir. Et puis, dn'y a-t-il pas dans le spectacle de ces quatre-vingt ernières années un enseignement qui est de natures

à nous fortifier singulièrement? L'Allemagne a été vraiment grande dans l'ordre intellectuel et religieux, alors qu'elle a été le plus abaissée dans l'ordre politique. La défaite de ses armes a été contemporaine des triomphes de ses penseurs et de ses poëtes. C'est l'adversité qui lui a appris à travailler et à prier. Puisse cette leçon n'être pas perdue pour notre pays dont le relèvement moral devrait être l'ardente et constante préoccupation de chacun de ses enfants!

PREMIÈRE PÉRIODE

DE LESSING A SCHLEIERMACHER

(1774-1799)

HISTOIRE DES IDÉES RELIGIEUSES

EN ALLEMAGNE

DEPUIS LE MILIEU DU XVIIIe SIÈCLE JUSQU'A NOS JOURS

PREMIÈRE PÉRIODE

DE LESSING A SCHLEIERMACHER

INTRODUCTION

L'Allemagne, au dix-huitième siècle, fut, comme au siècle précédent, le théâtre des grandes guerres européennes. Causées principalement par la rivalité des deux puissances qui aspiraient à l'hégémonie de l'Allemagne, elles eurent pour résultat la consolidation de la monarchie prussienne. Œuvre de la persévérance, de l'astuce et de la violence qui caractérisent la politique de la maison des Hohenzollern, cette consolidation fut nécessaire sans doute au développement du protestantisme, menacé dans son exis-

tence même si l'Autriche avait triomphé ; mais on n'oserait affirmer qu'en grandissant sous l'égide de la Prusse, le protestantisme allemand ait porté tous les fruits qu'il promettait.

Dès le milieu du dix-huitième siècle, un mouvement important se produit dans le domaine de la pensée allemande. Impatients de secouer le joug de la tradition, des esprits hardis, avides de poursuivre la vérité, délaissent les voies battues pour se frayer des sentiers inexplorés. Cette ardeur d'investigations et de recherches s'étend aussi aux problèmes de l'ordre religieux. Toutes les doctrines de l'Eglise sont successivement examinées, critiquées, transformées. Les faits historiques sur lesquels elles reposent sont l'objet d'un contrôle analogue. De toutes parts, le vent souffle à la rénovation.

Ce mouvement, toutefois, si l'on veut bien y regarder de près, a des origines plus lointaines. Les réformateurs du seizième siècle déjà avaient enlevé à l'ancien système dogmatique une partie de sa force, en ébranlant l'autorité de l'Eglise qui l'avait élaboré et qui ne cessait de le couvrir contre toutes les attaques. Ils en retinrent néanmoins la plupart des articles, en suite de diverses considérations sur lesquelles il n'est pas nécessaire d'insister longuement. Le point de départ de la Réformation avait été une protestation de la conscience religieuse contre les abus et les erreurs pratiques du catholicisme. A la justification par les œuvres méritoires, Luther et ses

compagnons d'armes avaient opposé la justification par la foi, et l'on peut dire qu'ils ne s'étaient véritablement occupés que de celles des doctrines ecclésiastiques qui se trouvaient dans un rapport plus ou moins direct avec ce dogme central. De plus, ils craignaient, en innovant trop, de se rapprocher du parti radical dont le fanatisme et les menées irréligieuses les effrayaient à juste titre. Enfin, ils crurent devoir lier les Eglises qu'ils constituèrent par de nouveaux livres symboliques aux dogmes reconnus comme essentiels, afin d'écarter le reproche des catholiques de n'avoir aucun fondement stable, aucune doctrine déterminée. Aussi, sous l'influence des théologiens de la seconde génération, qui n'avaient pas assisté aux grandes luttes religieuses de la Réforme ni hérité de la puissance spirituelle de leurs prédécesseurs, une nouvelle scolastique ne tarda-t-elle pas à se former au sein de l'Eglise protestante, et l'on chercha le salut, moins dans l'abandon du cœur à Dieu que dans l'attachement à la lettre du système dogmatique.

Mais, dès la fin du dix-septième siècle, l'édifice de l'orthodoxie scolastique fut battu en brèche : d'abord, par la faute de ses représentants eux-mêmes, intolérants, batailleurs et peu soucieux de cultiver la vie chrétienne; puis, par les efforts des disciples de Calixte et de Spener, dont les uns prêchèrent l'union des diverses confessions chrétiennes sur la base des doctrines communes et dont les

autres, dans un intérêt tout pratique, favorisèrent puissamment le réveil de la vie religieuse, en reléguant les dogmes controversés au second plan. Ensuite, ce fut le tour des déistes et des naturalistes anglais, dont les écrits, traduits en allemand, s'attaquèrent au christianisme lui-même, et en particulier à la croyance au surnaturel. On s'efforça bien de les réfuter, mais en leur faisant des concessions souvent maladroites et imprudentes, ou bien en défendant des parties du système ecclésiastique qu'il eût mieux valu sacrifier. Ajoutez à toutes ces causes d'ébranlement le développement des sciences philologiques et historiques, l'étude plus approfondie et plus impartiale de la Bible, ainsi que des écrits de Grotius et de Richard Simon, considérés jusque-là comme hérétiques; enfin la connaissance plus exacte de l'Orient et du génie propre à sa langue et à sa littérature.

Deux circonstances cependant contribuèrent à donner, dès l'abord, à ce mouvement des esprits une fausse direction : c'est d'une part l'effacement de la nationalité allemande, et de l'autre l'intervention fâcheuse des souverains. L'influence de la France, de sa langue, de sa littérature, de ses mœurs, était encore, au dix-huitième siècle, prépondérante dans les cours allemandes et même dans la partie éclairée de la bourgeoisie; le goût français régnait d'une manière incontestée dans le domaine de l'esprit

comme dans celui de la mode. Malheureusement les Allemands, qui, en thèse générale, n'ont jamais bien compris la France, lui empruntèrent surtout sa légèreté, sa frivolité, en mêlant ces défauts aux vices plus grossiers du caractère germanique. Or, comme on l'a fait remarquer avec justesse (1), celui qui, par vanité, par faiblesse ou par esprit d'imitation, consent à sacrifier sa nationalité, court aussi le risque de perdre sa religion, ses croyances, sa conscience morale, et c'est ce qui arriva en Allemagne au siècle dernier. D'un autre côté, les souverains eurent le tort de prendre une part directe et personnelle aux affaires religieuses. Après avoir été les fidèles soutiens de l'ancienne orthodoxie, ils favorisèrent les tendances nouvelles, au lieu de laisser aux recherches philosophiques et théologiques leur libre cours.

Le roi de Prusse, Frédéric-Guillaume Ier (1713-1740) (2), qui unissait la rudesse du soldat et les violences du despote à un attachement zélé pour la religion, contribua malgré lui, par l'opposition qu'il provoqua, à amener des temps nouveaux. Grossier dans ses mœurs, économe et pédant, il abjura les modes françaises et donna l'exemple d'une vie de famille simple et chaste, quoique, dans ses tabagies, il ne dédaignât pas le vin du Rhin et flétrît du nom

(1) Voyez : Hagenbach : Die Kirchengeschichte des 18. u. 19 Jahrhunderts. 2e édit. Leipz. 1848. P. 83 et suiv.

(2) Voyez l'excellente monographie de Förster : Friedrich Wilhelm der Erste. 3 vol.



de piétistes ceux qui refusaient de boire sec avec lui. Il méprisait les sciences et les lettres, et plaçait les savants sur la même ligne que les charlatans et les saltimbanques. Sa piété, à laquelle nous ne voulons pas contester le mérite de la sincérité, n'avait guère modifié son caractère ni adouci son humeur. Il s'attachait à la loi plus qu'à l'Evangile, et prisait la religion surtout comme un admirable moyen de discipline. Malgré les observations de ses prédicateurs de cour, Reinbeck et Roloff, auxquels on ne peut refuser ni les lumières ni le courage, il ne renonça à aucune de ses passions, pas plus à la chasse à courre qu'à celle aux grenadiers. Si Frédéric-Guillaume I[er] prit le parti des protestants opprimés dans le Palatinat, en Pologne, en Autriche, c'est la politique autant que l'humanité qui lui inspira cette sollicitude. Comme tous les princes de sa maison, il faisait de la direction des affaires de l'Eglise son affaire personnelle. Par un arrêté royal de 1733, il ordonna la réforme du culte, et en particulier l'abolition d'un certain nombre d'usages catholiques, tels que les cierges allumés sur l'autel, le costume bigarré des prédicateurs, les chants latins, le signe de la croix. Le sermon ne devait pas durer plus d'une heure, sous peine de deux thalers d'amende. Le roi rédigea de sa propre main les instructions relatives à l'emploi du dimanche pour le prince royal : c'est un chef-d'œuvre de minutie, mais qui ne pouvait produire à la longue qu'un bigot ou un libre penseur. On verra plus loin ce que

fut Frédéric II, et nous aurons l'occasion de constater qu'en matière religieuse, son règne a été, dans un sens opposé, aussi intolérant et aussi peu habile que celui de son père.

L'agent le plus actif du mouvement que nous nous proposons d'étudier, ce fut la philosophie, dont le rapide et brillant essor en Allemagne est contemporain de celui de la théologie. Parmi les précurseurs de la libre pensée au dix-huitième siècle, nous citerons surtout Thomasius et Leibnitz. Christian Thomasius (1) (1655-1728), professeur de droit à Leipzig et à Halle, était un esprit singulièrement libre, hardi et pétulant. Il a plus que tout autre contribué à renverser l'autorité d'Aristote en matière de philosophie. Nourri de l'esprit français, doué d'un savoir étendu mais quelque peu superficiel, il déclara la guerre au pédantisme allemand; il attaqua les méthodes scientifiques et l'esprit de caste répandus parmi les savants de son époque, se servit le premier de la langue allemande dans ses cours et dans ses écrits, publia une série de satires pleines de verve contre le clergé et les livres symboliques et combattit non sans succès la croyance aux sorcières et l'emploi de la torture en matière judiciaire. Thomasius ne s'allia aux piétistes que parce qu'ils avaient des adversaires communs, et s'il se prononça en faveur de la tolérance, c'était pour river d'autant

(1) Voyez Luden: Christian Thomasius. 1805.

plus étroitement les chaînes qui liaient l'Eglise à l'Etat. L'un des premiers il a préconisé ce système si populaire aujourd'hui en Allemagne, d'après lequel le souverain dispose à son gré de la religion, de ses institutions et de ses ministres, comme d'un instrument utile au progrès de la culture intellectuelle et au développement de la grandeur nationale.

Quant à LEIBNITZ (1646-1716) (1), conseiller et bibliothécaire du duc de Brunswick et fondateur de l'Académie royale des sciences de Berlin, il n'est pas nécessaire de relever les services qu'il a rendus à la pensée moderne. Aussi distingué par l'étendue et la variété de ses connaissances que par son esprit large et conciliant, il ne créa pas un système philosophique complet, mais par sa méthode libre et ses conceptions originales, il contribua plus que tout autre à émanciper la philosophie de toute autorité traditionnelle.

(1) Voyez surtout Guhrauer : Leibnitz. Bresl. 1846. 2 vol. Pichler : Die Theologie des Leibnitz. München. 1871. 2 vol. Edm. Pfleiderer: G. W. Leibnitz als Patriot, Staatsmann u. Bildungsträger. Ein Lichtpunkt aus Deutschlands trübster Zeit. Stuttg. 1870.

CHAPITRE I

WOLF ET SON ÉCOLE

I

C'est de Wolf, à proprement parler, que date l'histoire que nous écrivons. L'influence considérable qu'il a exercée nous commande d'étudier d'un peu plus près sa vie et son activité littéraire.

JOHANN CHRISTIAN WOLF (1) naquit à Breslau le 24 janvier 1679. Son père était tanneur. Il reçut une éducation sévère et, par suite d'un vœu fait par ses parents, il fut destiné dès son berceau à la carrière ecclésiastique. Saturé de lectures et d'exercices religieux, rassasié d'orthodoxie à la maison paternelle et au gymnase, Wolf n'osait faire voir sa prédilection pour la philosophie et les mathématiques que son maître Gryphius se plaisait à couvrir de ridicule. A l'université d'Iéna, où il termina ses études (1699-1703), les cours de physique et de géométrie l'atti-

(1) Voyez : Christian Wolf's eigene Lebensbeschreibung, herausgegeben von Wuttke. Leipz. 1840.

raient plus que ceux de théologie. Spectateur assez désintéressé des débats qui divisaient les catholiques et les luthériens à Breslau, Wolf s'était demandé s'il ne serait pas possible de démontrer les vérités religieuses si clairement qu'elles ne souffrissent plus aucune contradiction. Il nous dit, dans son autobiographie, que s'il a étudié les mathématiques, c'était dans l'espoir de faire pénétrer par elles une invincible certitude dans la théologie.

De Iéna, Wolf se rendit à Leipzig et y acquit le droit de professer par une dissertation intitulée : *Philosophia practica universalis mathematica methodo conscripta*, 1703, dans laquelle l'auteur cherche à donner à la preuve ontologique de Dieu une forme mathématique, et qui fut fort louée par Leibnitz. Wolf enseigna à Leipzig les mathématiques, la philosophie et la théologie. Il prêchait aussi avec un grand succès, parce qu'il s'appliquait à expliquer toutes les parties de son sujet au moyen de définitions claires et de déductions logiques. On lui reconnaissait le don d'exposer d'une manière lucide les vérités philosophiques les plus abstraites et de les faire comprendre même à des esprits peu doués. Il vivait d'ailleurs dans la gêne, attendant vainement qu'une chaire, soit de professeur, soit de pasteur, s'offrît à lui. Sa principale ressource consistait dans des articles de critique qu'il fournissait aux *Acta eruditorum* et qui, au surplus, étaient fort mal rétribués.

Grâce à la protection de Leibnitz, Wolf fut appelé en 1706 à l'université de Halle, où régnait alors sans partage la tendance piétiste. Il y débuta par des cours de mathématiques, mais dès 1709, il enseigna la métaphysique, la logique et la morale. Les étudiants que la curiosité même n'avait pas eu dès l'abord le pouvoir d'attirer aux leçons du nouveau professeur, ne tardèrent pas à y affluer en nombre toujours plus considérable. Wolf parlait simplement, d'une manière naturelle et coulante, suivait un ordre méthodique et illustrait son enseignement par des exemples, des anecdotes, à la vérité fort triviales parfois. Ses manuels de mathématiques étaient très-goûtés. En 1712, il publia un manuel de philosophie en allemand, d'abord peu lu, puis recherché et dévoré avidement (1). Il y développe principalement les deux axiomes suivants : Est possible, c'est-à-dire peut être pensé, tout ce qui ne renferme pas une contradiction intérieure ; est réel, ce qui repose sur une raison suffisante.

En 1719, parut une sorte de théodicée (2) qui peut être considérée comme le principal ouvrage de Wolf et qui eut rapidement un grand nombre d'éditions. La préface est curieuse. La raison, la vertu et le bonheur sont, d'après notre auteur, les trois plus grands

(1) Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes u. ihres richtigen Gebrauches in der Erkenntniss der Wahrheit. Halle. 1712.

(2) Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Halle. 1719.

biens que l'humanité puisse rechercher; mais, en thèse générale, rien n'est moins estimé dans ce monde. Tout observateur impartial devra convenir que le malheur du temps présent vient d'un manque de raison et de vertu. Or, l'auteur qui, dès sa jeunesse, s'est senti épris d'un vif amour pour le genre humain, a fait vœu d'appliquer tous ses efforts au progrès de la raison et de la vertu parmi les hommes. A cet effet, il s'engage à ne leur enseigner que ce dont il a lui-même une notion parfaitement claire. Il veut tout tirer de sa propre réflexion, n'ayant souci que de la vérité, sans se demander si elle est ancienne ou moderne. La forme du livre est celle d'un manuel de mathématiques; quant au fond c'est du Leibnitz vulgarisé. Le but de Wolf est de simplifier la religion en combattant l'idée du surnaturel. Il essaye de prouver qu'il faut à Dieu moins de puissance pour accomplir des miracles que pour produire des événements naturels. Car les miracles n'exigent de Dieu, indépendamment de sa puissance, que la connaissance d'un objet déterminé, tandis que les événements naturels impliquent sa toute-science, au moyen de laquelle il lie les uns aux autres tous les phénomènes de l'univers. Ils pensaient juste ces docteurs de l'Église qui ont affirmé que les miracles quotidiens de la nature étaient plus grands que les événements surnaturels. Dieu étant la raison suprême ne peut jamais agir sans motifs; il n'est donc pas possible qu'il produise miraculeusement un phéno-

mène qui pourrait se produire naturellement. Il doit toujours préférer la voie naturelle, comme la plus simple, à la voie surnaturelle. Nous possédons dès lors un critère au moyen duquel nous pouvons discerner les vrais miracles des faux. Lorsque la nature suffit à produire ce que l'on attribue à un miracle, celui-ci doit être tenu pour apocryphe. Wolf soumet à une critique semblable l'idée de la révélation. Une vérité prétendue révélée ne saurait se contredire elle-même. Si donc notre raison y découvre des contradictions, on peut en conclure que la révélation n'est pas véritable. De même, la révélation ne peut pas contredire les vérités nécessaires de la raison, par exemple les lois des mathématiques; elle ne peut pas non plus obliger l'homme à des actions qui sont en opposition avec l'essence de son âme ou avec les lois de la nature. Enfin l'on doit toujours examiner si la prétendue vérité révélée n'a pas pu parvenir par une voie naturelle à la connaissance de ceux qui l'annoncent. Tout en cherchant ainsi, par une voie indirecte, à enlever à la religion sa base et son caractère surnaturels, Wolf s'élève avec force contre les athées dont l'erreur consiste à regarder le monde comme un être autonome, indépendant et nécessaire.

Après la théodicée vint le tour de la morale. Wolf publia en 1720 et 1721 deux manuels (1) dont

(1) Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun u. Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit. Halle. 1720. Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen u. in Son-

chacun eut en peu de temps cinq éditions. Les jurisconsultes de Halle étaient furieux de voir Wolf déduire de la raison ce qu'ils n'admettaient que comme résultat de l'observation et de l'étude historique. Ce que poursuit notre auteur, c'est un idéal de morale bourgeoise. Il polémise contre le relâchement des mœurs du temps et défend la pureté du foyer domestique. Il recommande l'économie, comme l'une des vertus principales. Chaque action doit découler d'un acte de réflexion accompli de sang-froid. La recherche de la perfection ne peut être efficace sans l'émulation réciproque : le bien commun est la loi suprême. Les actions des hommes sont bonnes ou mauvaises en elles-mêmes ; elles ne le deviennent pas seulement par la volonté de Dieu. Si Dieu n'existait pas ou si l'univers pouvait exister sans lui, les actions libres des hommes n'en seraient pas moins bonnes ou mauvaises. La corruption morale d'un athée découle non de son incrédulité, mais de son ignorance des vraies lois du bien et du mal. Wolf sépare ainsi la morale de la religion. Les Chinois, sans religion naturelle et révélée, ont eu, par la seule force de leur conscience naturelle, une morale si parfaite qu'elle peût servir de modèle aux autres peuples. Dans son zèle pédant de réformateur des mœurs, Wolf ne craint pas d'entrer dans les détails les plus minutieux. Il veut

derheit dem gemeinen Wesen zur Beförderung der menschlichen Glückseligkeit. Halle. 1721.

tout dériver des lois de la pensée, même les règles de la politesse sociale et les arrangements pratiques du ménage ; c'est ainsi qu'il consacre un chapitre étendu à l'organisation rationnelle des cabinets d'aisances. On voit que l'esprit du temps, rassasié de scolastique et de surnaturel, se détourne des choses célestes pour arranger la vie terrestre d'une manière confortable.

II

Dès que les écrits de Wolf commencèrent à répandre dans les cercles éclairés de la bourgeoisie des idées qui jusque-là n'avaient guère pénétré en dehors d'un petit groupe d'initiés, l'animosité qui existait entre les piétistes et les orthodoxes cessa comme par enchantement, et ils se tournèrent ensemble contre l'ennemi commun. On avait eu facilement raison de Spinoza, en sa qualité de juif, d'étranger et de panthéiste déclaré. Leibnitz n'avait écrit que pour les intelligences privilégiées, mais les disciples de Wolf remplirent bientôt les chaires des universités et des églises, enseignant que ce monde-ci est le meilleur possible, que tout se fait d'après une raison suffisante, que Dieu n'agit que d'après les lois de sa nature, qui ne sont autres que la loi naturelle universelle, que la vraie source de

la morale doit être cherchée dans la nature humaine bien comprise. Toutes ces hérésies se répandaient en allemand, avec prudence il est vrai et en s'accommodant à la terminologie ecclésiastique reçue.

Les professeurs de théologie de Halle ne tardèrent pas à se plaindre. Leurs étudiants, séduits par les cours de Wolf, prenaient en dégoût la théologie ou, ce qui était plus embarrassant parfois, réclamaient de meilleures explications et des preuves plus solides. En vain Joachim Lange multiplia-t-il ses avertissements, menaçant les étudiants insoumis de les priver de leurs bourses; en vain le pieux Francke priait-il le ciel de détourner de l'Eglise le nouveau fléau qui se déchaînait contre elle : l'hérésie fit des progrès. Les adversaires de Wolf eurent le tort de lancer contre lui les accusations inconsidérées de fatalisme et d'athéisme ; ils soutenaient que la théorie de l'harmonie préétablie renversait la doctrine biblique de la création du monde et de la liberté de l'homme. L'orage éclata en 1721, à propos d'un discours que Wolf prononça en remettant le rectorat entre les mains de Lange. Il avait soutenu que la morale de Confucius était supérieure à toutes les autres. Les théologiens virent dans cette assertion un dénigrement du christianisme. Le doyen Breithaupt porta la lutte en chaire dès le lendemain, et Francke, au nom de la faculté de théologie, demanda à Wolf son manuscrit. Celui-ci refusa de le livrer, et les étudiants prirent bruyamment son parti. La po-

lémique se prolongea pendant près de deux ans, au bout desquels la faculté de théologie adressa des remontrances au roi. Dans ce document, Wolf était accusé d'affaiblir les arguments les plus importants en faveur de l'existence de Dieu, de donner de Dieu lui-même une explication qui pourrait être admise par un athée, de nier la liberté humaine, de faire de Dieu l'auteur du péché, de répandre une doctrine erronée du miracle, de nier que l'on puisse démontrer par la raison que le monde et le genre humain aient eu un commencement. Le roi jusque-là avait protégé Wolf, parce que ses cours procuraient de l'argent au fisc ; mais un membre de la célèbre tabagie ayant démontré à Frédéric-Guillaume que la doctrine de l'harmonie préétablie favorisait la désertion de ses grenadiers, il rendit le 8 novembre 1723 un ordre de cabinet par lequel Wolf était destitué et proscrit comme enseignant des doctrines contraires à la religion révélée (1). Il devait quitter le territoire prussien dans les quarante-huit heures sous peine de la corde. C'en était trop, même pour les adversaires de Wolf. Lange assure en avoir perdu le sommeil et l'appétit durant trois jours. Ils continuèrent néanmoins leur polémique. Francke prêcha une série de sermons sur la délivrance de l'Eglise. Lange dans une brochure où le ridicule se mêle à l'o-

(1) Voyez Zeller : Wolf's Vertreibung aus Halle ; der Kampf des Pietismus mit der Philosophie. Preussische Jahrbücher 1862, Juliheft.

dieux (1), se plaint des jeunes docteurs qui se permettent d'enseigner la nouvelle doctrine sous ses yeux. Les étudiants doivent suivre les cours des professeurs ordinaires, nommés par Sa Majesté, expérimentés dans l'art de bien penser, et prêts d'ailleurs à exposer toutes les branches de la philosophie en un seul semestre.

Exilé de la Prusse, Wolf fut appelé à Marbourg. La persécution ne fit qu'augmenter le nombre de ses disciples que les autres princes allemands s'empressèrent de protéger par opposition au roi de Prusse. Iéna et Tubingue devinrent les principaux foyers du wolfianisme. Déjà Wolf ambitionna la gloire d'être le précepteur non de l'Allemagne seulement, mais de toute l'Europe. Il publia en latin tout un système de philosophie en vingt-quatre épais volumes in-4°, qui se répandirent en France, en Italie, en Hollande, en Pologne, en Hongrie, en Russie, et contribuèrent à rendre son nom ridicule aux yeux de la postérité. En attendant, sa réputation allait en grandissant, quoique lui-même ne fît plus grand'chose pour hâter les progrès de la philosophie. On ne l'appelait plus que *Nova lux Germaniæ, professor generis humani.*

En Prusse, les persécutions continuèrent. Un édit du 13 mai 1727 défendit aux laïques de lire des écrits athées, sous peine de galères, et aux pro-

(1) Bescheidene u. ausführliche Entdeckung der falschen u. schädlichen Philosophie in Wolf's System.

fesseurs d'enseigner la philosophie de Wolf sous peine de destitution et d'une amende de cent ducats. Le vieux Valentin Löscher, de Dresde, le champion le plus éprouvé de l'orthodoxie luthérienne, prémunit les fidèles contre la nouvelle doctrine dans ses sermons et dans le journal qu'il publiait sous le titre de : *Unschuldige Nachrichten*. Il écrivit, de plus, contre elle douze traités, réunis sous le titre de *Quo ruitis?* (1) Löscher voit dans la philosophie de Wolf le quatrième orage qui fond sur l'Eglise protestante, après celui des Philippistes (disciples de Mélanchthon), des naturalistes et des piétistes. Recherchant la cause du mal, il remonte non-seulement jusqu'à Descartes, mais même jusqu'à Copernic et Galilée. Depuis qu'on a commencé à établir la doctrine, pour le moins très-incertaine, que la terre tourne autour du soleil, le mépris de la Bible et de la foi chrétienne a notablement augmenté. La vérité révélée ne saurait souffrir à côté d'elle une philosophie indépendante, ni s'accommoder et encore moins se soumettre à ses principes ; elle ne peut subsister sans des mystères qui ne sauraient être scrutés dans cette vie ni s'accorder avec une philosophie qui veut tout démontrer mathématiquement. La philosophie cartésienne est cause que l'on est devenu trop curieux, téméraire et sceptique. Quant à

(1) Quo ruitis? oder Treuherzige Anrede eines bejahrten Lehrers an die den philosophischen Studien ergebene Jugend gegen die zur Herrschaft sich dringende neue Philosophie. 1735-39.



Löscher, la raison et l'histoire lui ont appris qu'il était impossible d'établir un système de philosophie sans tomber dans toute espèce de conséquences fâcheuses. Il vaut mieux, à tout prendre, combiner tant bien que mal les systèmes philosophiques reçus et travailler à leur perfectionnement, en se résignant à ne jamais attendre la perfection ici-bas. Quelles que soient d'ailleurs les aptitudes scientifiques de l'homme, dès qu'il oublie que ses connaissances ne sont que fragmentaires, il se punit lui-même en s'égarant dans ses pensées et ses inventions propres. Ceux-là surtout y sont exposés, qui veulent tout dériver d'un principe unique. L'expérience du genre humain, les écrits et les traditions des peuples sont la source de la vraie philosophie qui vient non du ciel, mais de la terre, pour monter vers le ciel. Löscher reproche en particulier à Wolf sa théorie de la raison suffisante. Elle peut, sur beaucoup de points, favoriser la connaissance, mais si, pour toutes choses, il est nécessaire de montrer une raison suffisante, la raison se trouve placée sur le trône, et elle usurpera bientôt la direction des affaires humaines. Wolf affirme que la recherche de la raison suffisante est un instinct naturel de notre raison, mais il oublie que cet instinct peut devenir une convoitise funeste, témoin la tentation d'Adam et d'Eve dans le paradis. De plus la philosophie de Wolf aboutit à un mécanisme dangereux. Si tout doit se passer mécaniquement, Dieu reste inactif vis-à-vis

du monde. La liberté du gouvernement divin est anéantie : aussi quelques philosophes ont-ils déjà logiquement affirmé la nécessité du péché, conséquence naturelle de la limitation, ce qui conduit au fatalisme. Löscher attaque aussi la doctrine du meilleur des mondes. Comment peut-il y avoir un autre monde, si celui-ci est déjà le meilleur? Enfin, d'après la nouvelle doctrine, la prière est inutile, tout étant déterminé à l'avance. La piété se trouve ainsi privée de ce qui fait sa vie et sa joie. Comment le chrétien s'adresserait-il à Dieu, et au besoin lutterait-il avec lui, s'il ne peut rien obtenir qui ne soit déjà décidé avant qu'il prie?

III

Il faut le reconnaître, les adversaires de la philosophie de Wolf ne se firent point illusion sur le danger dont elle menaçait l'Eglise; mais ils étaient impuissants à le détourner. Plus ils incriminaient la nouvelle doctrine, et plus on était porté à l'étudier. Dès 1738, Ludovici, dans son *Histoire de la philosophie de Wolf*, compte cent sept écrivains qui se rattachent à cette tendance, parmi lesquels des théologiens, des jurisconsultes, des médecins, des professeurs d'esthétique. Ce fut un engouement géné-

ral (1). La connaissance de la philosophie de Wolf fut considérée comme nécessaire à la culture intellectuelle; on publia des dictionnaires pour en rendre l'accès plus facile; en divers lieux des sociétés se formèrent pour s'exercer dans l'intelligence du nouveau système, et des prédicateurs en portèrent les résultats en chaire. Formey, dans un ouvrage intitulé : *La belle Wolfienne* (1740), mit même la doctrine de Wolf à la portée du beau sexe, et un autre écrivain publia une grammaire hébraïque, écrite d'après la nouvelle méthode. Le scandale fut au comble, lorsque parut la traduction biblique dite de Wertheim (1735-37) dans laquelle l'auteur anonyme Lorenz Schmidt, avait remplacé par des termes empruntés au langage de Wolf toutes les expressions figurées ou dogmatiques de l'Ecriture. Wolf lui-même avait déconseillé la publication de ce livre qui, après avoir été l'objet d'une vive polémique, fut brûlé, et son auteur incarcéré et condamné au silence.

A Berlin, sous la pression de l'opinion publique, le vent tourna également en faveur de Wolf. Le roi, influencé par le prélat Reinbeck, reconnut que le fisc avait beaucoup perdu par suite du départ de

(1) On peut citer à l'appui le distique suivant de Gœthe :

Gott sprach : Die Sonne sei, die Welt fiel in's Gesicht;
Gott sprach : Wolf sei, es ward in allen Seelen licht.

Voltaire, de son côté, avait écrit : Wolfio docente, Rege philosopho regnante, Athenas invisi.

Wolf de Halle; il blâma Lange de lui avoir arraché cette mesure, et une commission, nommée *ad hoc,* ayant déclaré que la philosophie de Wolf était inoffensive (1736), le roi lui fit offrir diverses chaires. Le général Grumkow lui-même, le conseiller le plus autoritaire de Frédéric-Guillaume I[er], avait été gagné en sa faveur; mais le plus chaud partisan de Wolf était le comte de Manteuffel, ancien ministre d'Etat, dont la maison, depuis 1733, était devenue le centre des adhérents du philosophe. Manteuffel fonda en 1736 la société des *alèthophiles* qui étendit ses ramifications dans les principales villes de l'Allemagne. D'après les conseils de son noble protecteur, Wolf dédia au roi le second volume de sa *Philosophia practica.* Frédéric-Guillaume répondit à cette gracieuseté par un ordre de cabinet, enjoignant aux candidats d'étudier la logique de Wolf. Mais une conquête plus importante encore fut celle du prince royal qui tenait alors à Reinsberg une cour mi-joyeuse, mi-philosophique, et auquel Suhm dédia une traduction française des œuvres de Wolf. « Enfin, écrit Frédéric à Suhm, le 27 mars 1736, je commence à apercevoir l'aurore d'un jour qui ne brille pas encore tout à fait à mes yeux, et je vois qu'il est dans la possibilité des êtres que j'aie une âme, et que même elle soit immortelle... Pourvu que Wolf me prouve que mon être indivisible est immortel, je serai content et tranquille. » « Les nouvelles du jour, écrit-il le 14 octobre 1739, sont que le roi lit pen-

dant trois heures par jour la philosophie de Wolf. Ainsi j'espère que les bigots ne pourront plus opprimer le bon sens et la raison. Mais que dira ce philosophe? Car avec toutes ses règles de probabilités, je suis sûr qu'il ne se serait jamais douté de ce qui vient d'arriver. » A partir de ce temps aussi l'on entendait le vieux roi parler de la raison suffisante et d'autres énormités du même genre.

Lors de son avénement au trône, Frédéric II chercha d'abord à gagner Wolf pour l'Académie de Berlin, mais celui-ci refusa cette offre, et obtint enfin le décret si longtemps attendu et sollicité qui le rappelait à Halle. Il y fit, le 11 septembre 1740, une entrée véritablement triomphale. Les étudiants étaient allés à sa rencontre à cheval et lui firent une magnifique sérénade aux flambeaux. L'université lui rendit visite en corps, et les théologiens, avec Lange en tête, se joignirent à leurs collègues. Aucun honneur ne manqua à la vieillesse de Wolf. Il fut nommé chancelier de l'université en 1743, s'acheta de grandes propriétés et reçut des lettres de noblesse. Il continua à enseigner jusqu'à sa mort (1754), mais sans retrouver ses succès d'autrefois. Isolé, aigri, abandonné de tous, il eut la douleur de voir, de son vivant même, l'oubli se faire autour de son nom.

Dans sa lutte contre une orthodoxie étroite et intolérante, la philosophie de Wolf était une revendication des droits de la raison, comme le piétisme

l'avait été de ceux du sentiment. Elle habitua les esprits à une méthode plus rigoureuse, en s'efforçant de tout ramener à des principes rationnels; mais, comme le piétisme, elle ne produisit d'abord que l'effet d'un dissolvant. Wolf forme la transition entre la philosophie de Leibnitz et le rationalisme. Esprit systématique mais borné, il réduit en corps de doctrine les idées de son maître. Comme lui, il prétend concilier la philosophie et le christianisme, mais il n'a pas la fraîcheur et la puissance de son souffle. Il procède avec lenteur, avec méthode et avec une réflexion laborieuse qui n'est pas exempte de pédantisme. Son but a été de transformer la philosophie allemande d'après le modèle de la philosophie anglaise et française; il a su réunir, en apparence du moins, le caractère scientifique et la forme populaire. Wolf a donné à la prose allemande, la clarté, la précision, la solidité qui lui manquaient, mais son langage est abstrait, dépourvu de couleur et de vie. Pendant trente ans, il a été le maître d'école de la bourgeoisie allemande, lui imposant le joug de sa rude discipline.

En matière religieuse, la méthode de Wolf a produit un grand mal. Appliquée à la démonstration des vérités chrétiennes, elle n'est préoccupée que d'en montrer la justesse logique, sans pénétrer dans leur essence intime; elle occupe la raison d'une manière purement formelle, en laissant l'intelligence vide et le cœur froid; elle accoutume l'esprit à n'envisager

les choses religieuses qu'au point de vue de leur accord avec la raison. Wolf entendait pourtant nettement distinguer le domaine de la théologie ou de la religion révélée de celui de la philosophie ou de la religion naturelle. D'après lui, on en saisirait mieux la différence, si la théologie, au lieu de se borner à reproduire ce que la Bible enseigne, ne prétendait pas y ajouter ce qu'elle n'enseigne pas, et si la philosophie s'en tenait à ce qui peut se prouver par la raison. La confusion fâcheuse entre les vérités naturelles et les vérités surnaturelles résulte des empiétements incessants que se permettent ces deux sciences. Mais on ne peut pas dire que Wolf ait réussi à tracer les limites qui les séparent. Il ne parvient pas à distinguer le point de vue de l'expérience de celui de la raison. Les droits de l'expérience, qui assurent ceux de la religion, sont absolument méconnus. Tout est sacrifié à la raison. La clarté est l'unique mesure de la vérité. Ce principe formel de la philosophie moderne depuis Descartes devient chez Wolf le principe matériel, et, comme on l'a dit spirituellement, la clarté chez lui dévore la vérité.

IV

Parmi les théologiens celui qui marque le mieux le caractère de cette période de transition, c'est Sie-

GISMUND JACOB BAUMGARTEN (1706-1757), le maître vénéré de Semler. Il fut en partie élevé à la maison des orphelins de Halle et subit l'influence de Francke. Il enseigna la théologie à Halle à partir de 1730. Ses cours étaient très-suivis : trois cents à quatre cents auditeurs se pressaient au pied de la chaire de ce professeur infatigable et consciencieux. Il appliqua la méthode de Wolf à la théologie, et sut unir un esprit clair et pénétrant à une piété vraie et à des connaissances historiques étendues et solides. Son point de vue, comme le prouve sa *Dogmatique* (1), est encore celui de l'ancienne orthodoxie, quoiqu'il ne cite pas les livres symboliques; il s'appuie sur la Bible et ajoute à chaque doctrine les devoirs et les règles morales qui en découlent. Point de tractation spéculative des vérités chrétiennes : l'influence de la philosophie de Wolf est toute formelle. Baumgarten se distinguait du reste par son esprit modéré et bienveillant; il défendit les déistes et prêcha la tolérance.

La philosophie de Wolf rencontra aussi des adversaires dans le camp même des philosophes. Le plus célèbre d'entre eux est CHRISTIAN AUGUST CRUSIUS (1715-1775), professeur de philosophie à Leipzig depuis 1750. Il déploya beaucoup d'habileté à amener une réconciliation entre l'orthodoxie luthérienne et la philosophie, en montrant un accord possible

(1) Evangelische Glaubenslehre. Halle. 1758. 3 vol.

entre la raison et un certain supranaturalisme mystique : c'est une tentative très-hasardée et assez inféconde, semblable à celle que Schelling essaya à la fin de sa carrière. Il y a passablement d'arbitraire dans le système de Crusius, qui est le produit de l'imagination plutôt que de l'esprit philosophique. Son école ne put pas se soutenir longtemps.

CHAPITRE II

FRÉDÉRIC II ET SON GROUPE

I

Le promoteur le plus puissant des idées nouvelles fut FRÉDÉRIC II (1740-1786) (1). Il avait trente ans lorsqu'il monta au trône. L'éducation toute militaire et bigote que lui fit donner son père ne réussit ni à changer ses goûts, ni à modifier son caractère. On a dit que l'esprit de Frédéric se serait égaré et dissipé comme un feu follet si son père ne lui avait inculqué l'énergie morale de la maison des Hohenzollern. Mais tel n'a pu être l'effet de ces prières récitées d'après un commandement militaire, de ces psaumes de pénitence appris par cœur, en guise de punition, et de ces leçons de catéchisme qui, de bonne heure, firent prendre en dégoût au jeune

(1) Voyez: Preuss: Jugendgeschichte Friedrich's des Grossen. Kugler: Geschichte Friedrich's des Grossen. Leipz. 1840. Förster: Friedrich der Grosse. 1747. 2 vol. Garve: Fragmente zur Schilderung des Geistes, Characters u. Regierung Friedrich's des Grossen. Bresl. 1801. 2 vol.

prince une religion toute de formes et d'actes de discipline. « Le vaisseau, a dit de lui un de ses historiens, fut chargé de tant de lest religieux, que plus tard il ne put faire autrement que de sombrer. » On sait de quel côté se tournèrent les goûts et les sympathies du prince royal, encouragé par sa sœur Wilhelmine, la spirituelle épouse du margrave de Baireuth. Durant les longues heures de sa prison de Custrin, le lendemain de sa malheureuse tentative de fuite, et durant les jours plus gais de sa retraite à Reinsberg, Frédéric se livra avec avidité à l'étude des beaux-arts et des belles-lettres. Il salua avec enthousiasme la philosophie de Wolf et noua avec Voltaire cette correspondance qui devait aboutir à une amitié plus intéressée qu'intime entre le roi philosophe et le philosophe royal. Le culte du génie : telle était alors la religion du prince qui commence en ces termes une lettre au solitaire de Cirey : « Il n'y a qu'un seul Dieu et un seul Voltaire au monde, et Dieu avait besoin d'un Voltaire pour rendre ce siècle aimable. » Pourtant Frédéric accueillait encore avec bonté les prédicateurs, en particulier le pasteur français réfugié, Isaac de Beausobre. Il lisait, d'après les conseils de Voltaire, les grands orateurs français du dix-septième siècle et exprimait, en toute occasion, son admiration pour la morale chrétienne.

« Un roi de Prusse, lui avait dit son père en mourant, doit diriger son attention sur deux points : l'accroissement de sa maison et la prospérité de ses

sujets. » On doit dire à l'éloge de Frédéric II qu'il n'a négligé ni l'un ni l'autre. Dissiper l'ignorance, vaincre les préjugés, éclairer les esprits, favoriser les bonnes mœurs avec les moyens, plus efficaces en apparence qu'en réalité, dont le despotisme dispose : voilà l'œuvre à laquelle le nouveau roi s'employa, tout en faisant tourner à l'agrandissement de son royaume les armées et les trésors que son prédécesseur avait laborieusement réunis. Frédéric, pour sa personne, professait le déisme, mais on ne saurait révoquer en doute ses sentiments religieux : « Si je parvenais à rendre tous mes sujets heureux, dit-il un jour, je n'aurais exercé mon activité que sur une très-petite partie de la terre, qui elle-même ne forme qu'une partie imperceptible de l'univers. Comment pourrais-je oser me comparer à l'Etre qui règne sur notre univers et le maintient dans l'ordre? » On aurait assurément tort de prendre au sérieux les boutades et les bons mots qu'il s'est permis sur la religion. C'est ainsi qu'il écrit à d'Alembert que la religion et lui n'ont jamais habité sous le même toit. « Eh quoi, dit-il un jour à un membre de l'Académie de Berlin, vous voulez être immortel? Qu'avez-vous donc fait pour le mériter? » Il appréciait hautement les services rendus par Luther et les réformateurs, « alors même qu'ils n'ont déchiré que la moitié du voile de la superstition. »

Si Frédéric II se raille du christianisme, c'est qu'il le confond avec le système dogmatique régnant.

S'il appelle à sa cour Voltaire, d'Alembert, le marquis d'Argens, La Mettrie, s'il s'égaye de leurs conversations spirituelles, légères et trop souvent cyniques, s'il méprise les pasteurs, les théologiens, les piétistes, s'il les appelle des animaux dépourvus de raison (1), s'il se permet des satires contre la Bible et les cérémonies de l'Eglise, c'est par haine du pédantisme ennuyeux, de la lourdeur et de l'étroitesse des savants allemands. Un historien a dit que Frédéric a pensé en français pour pouvoir d'autant mieux agir en allemand; qu'il a aimé l'esprit français pour en pénétrer l'esprit allemand. Il y a là un jeu de mots qui distribue d'une manière arbitraire la pensée et l'action entre les deux nations; il serait plus vrai de dire que, plus large que la plupart de ses compatriotes, Frédéric savait rendre justice aux qualités des deux peuples. Ce qui nous frappe davantage, c'est la désinvolture cavalière avec laquelle le roi philosophe accomplit ses réformes libérales. Il chasse le pieux Hähn de sa place de directeur du couvent de Bergen avec ces mots : « L'abbé ne vaut rien; personne ne veut plus lui confier ses enfants, car le gaillard est un piétiste renforcé. » Le successeur qu'on lui présente est obligé de changer son nom de Frommann (homme pieux) en celui de Frohmann (homme joyeux). Il apprend que des troubles ont éclaté à Halle au sujet de la défense faite aux

(1) Chekers, Fafen (Pfaffen), Mukers, Thiere sonder Vernunft.

étudiants de fréquenter le théâtre. « Ce sont ces mauvais gueux de piétistes qui ont fait le coup. Que M. Francke, ou quel que soit le scélérat, assiste à la représentation, et qu'il fasse publiquement réparation aux étudiants à cause du sot avertissement qu'il leur a donné, et que les comédiens m'attestent qu'il a été présent, sous peine de 20 thalers d'amende... Il faut que l'on tienne la dragée haute à ces prêtres de Halle; ce sont des jésuites protestants, et il ne faut pas leur accorder la moindre autorité. » Dans les instructions données au major de Bork pour l'éducation de son neveu, nous lisons ces mots : « Il ne faut pas qu'il ait trop de considération pour le prêtre qui l'instruit. »

Pourtant Frédéric est trop prudent pour tolérer dès l'abord la diffusion de la libre pensée en langue allemande. Il défend d'imprimer deux traités déistes de Gebhardi contre les miracles de la Bible (1743). Rüdiger, pour un délit analogue, est condamné à six mois de prison à Spandau (1748). En général, Frédéric est l'adversaire de la liberté de la presse. « Des mesures de répression, écrit-il à d'Alembert, sont nécessaires, parce qu'on abuse toujours de la liberté; le bien de la société ne peut souffrir la raillerie. » Il a d'abord l'idée de charger l'Académie des sciences de censurer tous les écrits qui paraissent dans son royaume. Puis, toute réflexion faite, il ordonne que l'on fasse choix comme censeur « d'un homme raisonnable » et qui ne relève pas toutes les

bagatelles. Il ne cesse de considérer l'Eglise comme un établissement d'éducation pour le peuple. Cependant, grâce à l'exemple donné par la cour, l'indifférence et le mépris de la religion se répandent dans les classes supérieures et dans les autres cours de l'Allemagne.

D'un autre côté il serait injuste de méconnaître les services que Frédéric II a rendus à la cause du protestantisme et de l'humanité par son attitude vis-à-vis de l'Autriche, par les réformes qu'il a introduites dans l'exercice de la justice (l'abolition de la torture par exemple), par son respect pour la liberté de conscience et de culte. Par un ordre de cabinet du 3 juillet 1740, il autorisa chaque communauté à se servir des formes du culte qu'elle juge le plus appropriées à ses besoins religieux. Il permet aux paroisses de choisir leurs pasteurs, en se réservant la confirmation : « Je ne connais pas tous ces gens; qu'ils prennent le prêtre qu'ils désirent. » Lors de la fondation d'une école pour les enfants de troupe catholiques, il écrit : « Il faut que toutes les religions soient tolérées; le fisc doit se borner à veiller à ce qu'aucune n'empiète sur les autres, car il faut que chez nous chacun fasse son salut à sa façon. » Il autorisa la nomination d'un professeur de médecine catholique à Francfort-sur-l'Oder : « Peu importe sa religion, pourvu qu'il soit habile; les médecins au surplus sont trop bons physiciens pour avoir de la foi. » Si d'un côté il diminue le nombre des jours

légalement fériés et essaye d'extirper les superstitions du calendrier, de l'autre il protége les couvents et fait l'éloge des jésuites : « Je n'ai point trouvé de meilleurs prêtres, » dit-il. Dans une lettre au prince de Schafgotsch, évêque de Breslau, de 1756, il lui prescrit d'abolir les sermons de controverse dans toutes les églises et dans tous les couvents de son ressort ; il autorise les chrétiens grecs à élever une église à Breslau et accorde la même faveur aux unitaires en Lithuanie et en Frise ; il rappelle les sectateurs de Schwenkfeldt exilés de la Silésie. Son opinion sur les sectes est curieuse : « Il faut éviter de faire croire aux gens qui sont attachés à une secte que l'on y attache beaucoup d'importance, qu'on les persécute pour ce sujet et qu'on veut les ramener par la force de leurs erreurs, puisque l'expérience de tous les temps enseigne que lorsqu'on a voulu ramener par l'oppression et la persécution des gens qui sont tombés dans les erreurs les plus ridicules, ils n'ont fait que s'y opiniâtrer de plus en plus et sont tombés dans le fanatisme le plus complet, s'imaginant qu'il doit y avoir un attrait particulier dans ces sectes, puisqu'on ne peut faire autrement que de les réprimer par la force. Mais là au contraire où l'on a méprisé de pareilles gens et où on les a traités comme dignes de pitié plutôt que de haine (en ayant soin d'expulser les chefs de la secte du pays), ils ont fini par avoir honte de leur folie et en sont revenus, ou du moins ont cessé de faire de la pro-

pagande. » Citons encore un ordre de cabinet de 1781 sur le recueil de cantiques de Berlin, dans lequel nous lisons ces mots : « Dans nos Etats, chacun peut croire ce qu'il veut ; il suffit qu'il soit honnête. Pour ce qui concerne les cantiques, chacun est libre de chanter : *Nun ruhen alle Wälder* ou d'autres inepties du même genre. Mais les prêtres ne doivent pas oublier la tolérance, car on ne leur permettra aucune persécution. »

Il est regrettable que les sentiments de tolérance de Frédéric soient toujours accompagnés de marques de mépris. Le roi libéral n'a pas vu que le mépris était aussi une persécution, et peut-être la pire de toutes, parce qu'on peut le moins lui échapper. Les hommes préfèrent encore la contrainte au dédain. En matière religieuse, celui que l'on appelle le grand Frédéric n'est jamais impartial ; quelque éclairé qu'il soit, il prend toujours parti et ne peut s'empêcher d'exercer sa verve humoristique et ses caprices de despote sur ceux dont il prétendait respecter les fonctions, tout en suspectant et en rabaissant leur caractère.

II

Berlin était, à cette époque, le foyer des lumières (*Aufklärung*) et de la philosophie populaire qui, de

là, se répandaient sur toute l'Allemagne. La pensée de Wolf y avait trouvé un sol fécond : ses disciples s'empressaient et s'évertuaient à l'envi de faire passer les principes de sa philosophie dans le domaine de la culture générale, en abandonnant la lourde méthode de la démonstration mathématique pour le ton plus élégant et plus familier de la conversation. Le sens commun fut proclamé le critère infaillible de la vérité. Aspirer à la vertu, croire en Dieu et espérer une vie future devint la devise d'une société qui avait rompu gaiement avec toutes les traditions du passé.

Johann Christian Edelmann (1698-1767) peut être considéré comme le précurseur de cette tendance, ou, comme on l'a appelé, le Jean-Baptiste du rationalisme, quoique, à bien des égards, il se distingue nettement des philosophes berlinois. Sa physionomie originale et fort peu attachante est trop caractéristique pour ne pas fixer notre attention, d'autant plus qu'Edelmann nous a facilité la tâche en traçant lui-même son portrait dans une autobiographie conservée dans la bibliothèque de Hambourg et publiée récemment (1). Edelmann est né à Weissenfels en Saxe, d'une famille pieuse. Dès l'école, où il se faisait un petit revenu en fabriquant des vers

(1) Johann Christian Edelmann's Selbstbiographie, geschrieben 1752, herausgegeben von Klose. Berl. 1849. Voyez aussi : Mœnckeberg : H. S. Reimarus u. J. Chr. Edelmann. Hamb. 1867. Guden : J. Chr. Edelmann. Hannov. 1870.



pour les fils des gentilshommes, ses condisciples, il manifesta une vive passion pour les discussions. Grâce aux économies qu'il fit comme précepteur, il put achever ses études à l'université d'Iéna (1720). Ce furent Buddée et Walch qui l'introduisirent dans les arcanes de la théologie. Le tableau que notre auteur a tracé de la vie des étudiants est peu flatteur : ce ne sont que bruyantes débauches, duels, rixes sanglantes et collisions avec la troupe ou avec les bourgeois. « Pendant le culte, les étudiants entraient et sortaient, plaisantaient avec les bonnes d'enfant qui stationnaient près de la porte, ou se promenaient, en causant, en fumant ou en lisant le journal entre la chaire et l'autel. » Edelmann n'a pu se défaire de sa manie de pérorer : il discute avec lui-même jour et nuit, éveillé et endormi. En même temps il prêche à tour de bras dans les villages environnants. Ses études terminées, il passe six années en Autriche, dans une famille noble, en qualité de précepteur. Nous relevons quelques traits et quelques appréciations caractéristiques dans son journal. « A l'entrée et à la sortie de Bamberg, nous raconte-t-il, je faillis être assassiné par une bande de mendiants, au nombre de près de cinquante, pendant que les saints dans les églises regorgeaient d'or et d'argent, et que leurs surveillants vivaient dans l'abondance et dans les voluptés. » Il ne peut s'empêcher de s'étonner de la masse des gibets et des roues dressés à tous les carrefours, auxquels sont

suspendus encore des cadavres et des quartiers d'hommes. Il s'extasie sur le grand nombre de couvents, sur leur ignorance et sur la vie plantureuse que l'on y mène. Peu s'en eût fallu qu'en discutant avec des prêtres catholiques il ne trahît sa qualité de théologien protestant, ce qui eût beaucoup nui à ses patrons. Il menait du reste joyeuse vie et prenait sa large part aux plaisirs de la chasse, de la table et du jeu, au grand contentement de sa nature assez sensuelle.

De retour en Saxe, Edelmann accepte une nouvelle place de précepteur chez un pasteur orthodoxe des environs de Freyberg, « qui attache plus d'importance à la foi qu'à la vie. » Les doutes, que jusque-là il n'avait connus que par accès, deviennent plus persistants. C'est le problème de la régénération surtout qui le préoccupe. Il a lu un traité de Baxter intitulé : *Saint ou brute*, qui lui donne fort à penser. La brute, dispensée d'être sainte, n'est-elle pas mille fois plus heureuse que le plus saint parmi les pécheurs? Comment d'ailleurs résoudre cette contradiction : un homme régénéré ne peut plus commettre de péchés, parce qu'il est né de Dieu, et pourtant il est condamné à se regarder comme un pauvre pécheur jusqu'à la fin de ses jours? L'institution du baptême des enfants tourmente aussi Edelmann. Comment croire à son efficacité, alors que l'expérience la dément chaque jour sous nos yeux? Pour se débarrasser de ces doutes, Edelmann fait

venir par traîneau des cargaisons de livres de Freyberg et de Chemnitz. L'*Histoire des hérésies* d'Arnold produit sur lui une vive impression et achève de le détourner de l'orthodoxie. Pourtant il reste encore fidèle à la Bible. C'est le piétisme maintenant qui l'attire. Il entend beaucoup parler des mérites de Christ, mais, malgré ses efforts pour se les approprier, sa nature reste la même; bien plus, il reproche à cette doctrine de l'avoir empêché de se confier en ses propres forces. C'est la vanité et la suffisance qui ont perdu Edelmann. Ne pouvant devenir par lui-même un chrétien distingué, il rejette tout le christianisme.

Une visite à Herrenhut le refroidit vis-à-vis des frères moraves, parce que le comte de Zinzendorf n'a pas su apprécier ses mérites. La tête embrouillée et échauffée par des lectures hâtives, aigri contre les chrétiens qui négligent de lui faire des avances, besogneux, déclassé, Edelmann vit auprès des séparatistes à Dresde et commence, à partir de 1735, à écrire contre le christianisme. Ses ouvrages (1), imprimés à Francfort ou à Berlin au moyen de souscriptions privées et répandus sous le voile de l'anonyme, eurent un certain succès de scandale. Leur valeur littéraire et théologique est nulle. Ce sont de grossières invectives contre la religion révélée, des remarques satiriques sur les récits de l'Ancien et du

(1) Unschuldige Nachrichen. Moses mit aufgedecktem Angesicht. Christus u. Belial, etc.

Nouveau Testament, des injures et des calomnies lancées contre tous les hommes que l'Eglise a vénérés. Ce qu'Edelmann enseigne, on le trouve avec plus d'esprit et de sérieux dans les écrits des déistes anglais et français. On se lasse vite de ces déclamations creuses sur la tolérance et l'amour universel, mêlées à des attaques triviales contre ceux qui ont le malheur de ne pas les goûter. Ce qui choque plus encore que les vues superficielles et l'absence de solidité de jugement, c'est la vulgarité intentionnelle du style et l'impudence voulue des expressions. On a dit d'Edelmann qu'il avait l'audace, mais non la grâce des Français de Berlin; mais ce parallèle lui fait encore trop d'honneur.

Nous n'en avons pas fini avec l'existence aventureuse de notre héros. De Dresde, il se rend dans le comté de Wittgenstein, l'asile des sectaires, des inspirés et de tous les proscrits pour cause de religion. Il collabore pendant quelque temps à la traduction de la Bible de Berlenbourg, avec des commentaires et des annotations hérétiques; mais il ne tarde pas à se brouiller avec les éditeurs qu'il accuse de le tromper. Recueilli par un tisserand qui lui donne de l'ouvrage, il se complaît dans son rôle d'ascète volontaire et de martyr de la libre pensée. Après avoir complétement rompu avec les inspirés, il songe à se rendre à Berlin auprès de quelques protecteurs bienveillants. A Potsdam, il est conduit devant le roi. C'était en 1739, Frédéric-

Guillaume I[er] régnait encore. « Le roi était assis près de la fenêtre seul et fumait sa pipe, nous raconte Edelmann; ses généraux l'entouraient. — D'où venez-vous ? me demanda-t-il de son ton bourru. — De Berlenbourg, dans le comté de Wittgenstein. — Pourquoi vous laissez-vous croître la barbe ? — Je ne vois pas pourquoi un chrétien devrait avoir honte de ressembler à son Sauveur. — Ha ! vous appartenez probablement à la secte des inspirés ? — Non, Sire, il s'en faut encore de beaucoup. Le roi dit : Vous avez raison. Allez-vous à l'église ? — Votre Majesté me permettra de lui dire que j'ai mon église chez moi. — Oh ! vous êtes un impie, vous êtes un quaker ? — Nous sommes fous, à cause de Christ, comme l'a dit saint Paul. — Quels sont vos moyens d'existence ? — Je vis par la grâce de Dieu... — Donnez-lui seize groschen. — Souffrez que je refuse ce don, parce que je n'en ai pas besoin. Le roi répéta d'un ton bienveillant : Je vous en fais cadeau, au nom de Dieu... Mais il ne vous est pas permis d'aller à Berlin. Le roi s'entretint encore pendant quelque temps avec moi, et me dit presque en riant, au moment de me congédier : Vous êtes un impie. Que Dieu vous convertisse ! A quoi je répondis du ton le plus sérieux : Je forme le même vœu pour Sa Majesté. Puis je retournai chez moi. »

Vers cette époque ses amis de Berlin et de Leipzig lui envoyèrent des tonnelets pleins de farine, de fruits secs, d'épices, de café, de thé, de tabac, ainsi

que quelques caisses de livres, parmi lesquels se trouvait Spinoza qui acheva de le brouiller avec la Bible et avec le christianisme. Il se retira alors à Neuwied, auprès d'un mennonite, habile horloger et fabricant d'orgues. Le consistoire, ayant eu avis de son arrivée, lui demanda une profession de foi qu'il rédigea aussitôt et fit imprimer en 1746. Nous y lisons qu'il n'y a point d'autre critère de la vérité que la raison, qui se manifeste à nous par le sentiment. Ce que nous dit notre sentiment est vrai. Dieu n'est pas une personne, mais la substance de toutes choses ; on ne peut se le représenter sans le monde qui est l'ombre, le corps, le fils de Dieu. L'Ancien Testament, qui ne renferme qu'un tissu de légendes, a été fabriqué par Esdras ; le Nouveau Testament, qui n'a guère un caractère plus historique, a été écrit du temps de Constantin. Christ a eu pour mission de combattre la superstition. Chaque homme doit être un Christ, un prophète, un inspiré. Christ a détruit le péché en montrant qu'il n'existait pas. Il revient et revit dans tous ceux qui sont ses témoins. L'esprit de l'homme, séparé de son corps par la mort, se réunit à un autre corps. Telle est la substance de cet écrit qui fut saisi et dont la propagation fut défendue comme impie. L'auteur lui-même dut quitter le pays. Il se dirigea vers le Nord et s'arrêta pendant quelque temps à Hambourg où il s'engagea dans une nouvelle polémique avec le clergé. Enfin, après

de longues pérégrinations, il trouva un asile à Berlin où il vécut dans la retraite, toléré et même protégé par le gouvernement, à la condition qu'il ne ferait plus rien imprimer. Ses derniers écrits, qui se trouvent sous forme de manuscrits à la bibliothèque de Hambourg, se distinguent par un ton plus modéré. « On ne doit pas s'étonner, dit Frédéric II, que j'aie permis à Edelmann de séjourner librement dans mes Etats, puisque je me vois obligé d'y tolérer tant d'autres fous. »

Nous admettons volontiers la vive répugnance qu'ont inspirée à Edelmann les agissements d'une orthodoxie étroite et d'un piétisme maladif, mais ils ne justifient pas la violence de sa polémique. La haine acharnée que cet apôtre de la raison a vouée à la Bible et aux prêtres ne s'explique que par l'irritabilité nerveuse de son tempérament, par son excessive susceptibilité et par son incurable vanité. Edelmann se croyait de bonne foi un second Luther ; il se comparait sans vergogne aux apôtres et à Jésus-Christ. Il se disait appelé à ramener toutes les religions positives à la religion naturelle. Bizarre mélange de philanthrope et de pamphlétaire, de sectaire et de libre penseur, plus juste envers le paganisme qu'envers le judaïsme et envers le judaïsme qu'envers le christianisme, Edelmann nous laisse l'impression d'un véritable aventurier théologique.

III

L'un des principaux promoteurs des idées nouvelles fut CHRISTOPH FRIEDRICH NICOLAÏ (1733-1811) (1). Né à Berlin dans une honorable famille de libraires, il fut élevé dans la maison des orphelins de Halle. Un formalisme exagéré, une moralité assez développée, mais une instruction presque nulle : voilà ce qu'il y trouva, et ces impressions n'étaient point faites pour le rattacher à la tendance religieuse que cet établissement représentait. Il fit ensuite un apprentissage très-dur chez un libraire de Francfort-sur-l'Oder. Pour rattraper le temps perdu, il étudiait la nuit dans une chambre froide ; il apprit ainsi l'anglais et le grec. Chaque jour, il lisait une portion du Nouveau Testament dans le texte original, mais sans en ressentir le moindre effet. « La religion, nous dit-il, est restée sans influence sur ma vie (2). » De retour dans la maison paternelle (1752), il se lia avec Lessing et Mendelssohn et ne tarda pas à se vouer tout entier à l'activité littéraire. Il avait cédé la librairie à son frère, mais se vit obligé de la reprendre après sa mort. Les principaux efforts de Nicolaï et de ses amis se concentrèrent sur une Revue qui, sous des

(1) Voyez Göckingk: Nicolaï's Leben u. Nachlass. Berl., 1820.
(2) Voyez son écrit : Ueber meine gelehrte Bildung.

noms divers (*Bibliothèque des belles-lettres. Lettres sur la littérature. Bibliothèque allemande universelle*) devint l'organe officiel du parti des lumières et le resta pendant quarante ans (1). La *Bibliothèque universelle* n'était pas seulement une heureuse spéculation de librairie, en tant qu'elle répondait à un besoin vivement senti du temps, c'était aussi une tribune toujours ouverte à tous ceux qui voulaient élever leur voix contre les erreurs, les superstitions, les préjugés du passé. Les articles, ceux de Nicolaï surtout, étaient écrits sur un ton mordant, plein de morgue et de suffisance. Tout était jugé au point de vue d'un rationalisme froid et borné. Une raillerie sèche accueillait les ouvrages qui dénotaient une imagination tant soit peu ardente ou un sentiment tant soit peu profond. C'étaient du reste des jugements sommaires et superficiels sur les branches les plus diverses de la littérature. Tous ceux qui dépassaient la portée et l'horizon du raisonnement vulgaire, des mystiques tels que Lavater, des poëtes tels que Novalis et Gœthe, des philosophes tels que Fichte, étaient impitoyablement condamnés et déclarés suspects de folie, d'hypocrisie et de jésuitisme

(1) La Bibliothèque universelle publia, de 1765 à 1792, 106 volumes. A cette époque, reculant devant la censure, Nicolaï la céda à un libraire de Hambourg ; mais il la reprit en 1800 et la porta, dans l'espace de cinq ans, jusqu'à 256 volumes. Il faisait paraître jusqu'à 18 volumes par an. Le nombre des collaborateurs qui avait été de 70 au début monta jusqu'à 133. En 1805, Nicolaï se vit obligé de céder son entreprise par suite de la perte d'un œil. Elle ne tarda pas à tomber.

devant ce nouveau tribunal de l'inquisition. Nicolaï avait imaginé trois rubriques dans lesquelles il rangeait invariablement tout ce que son vulgaire bon sens ne comprenait pas : les têtes carrées orthodoxes, les brouillons esthétiques et les cerveaux fêlés philosophiques (1). On l'a dit fort justement : la tolérance quand elle n'est pas le fruit d'une conviction vraiment religieuse devient la pire des intolérances, dès que l'amour-propre ou la vanité blessée s'en mêlent.

Nicolaï ne se borna pas à diriger la *Bibliothèque universelle;* il composa plusieurs ouvrages qui eurent un certain retentissement. Nous citerons d'abord son roman : *Vie et opinions du magister Sebaldus Nothanker* (2), tiré à douze mille exemplaires et traduit en français, en anglais, en hollandais et en danois. Destiné à ridiculiser le pastorat orthodoxe et piétiste, ce roman trace l'idéal d'un prédicateur à la fois sentimental et rationaliste, qui excelle à se servir des textes bibliques, « comme d'un moyen peu dangereux pour inculquer des vérités utiles. » Le bonheur terrestre est le but auquel tend cette morale nouvelle, et la prudence, la vertu suprême. Sebaldus Nothanker prescrit d'excellentes règles d'hygiène. Il prêche aux paysans de se lever matin, de

(1) « Die orthodoxen Dickköpfe, die ästhetischen Brausköpfe u. die philosophischen Querköpfe. »

(2) Leben u. Meinungen des Herrn Magister Sebaldus Nothanker. 1773. 3 vol.



bien soigner leur bétail, et de bien cultiver leurs champs afin de devenir riches. Le second volume contient une série de sermons empruntés à divers prédicateurs de la nouvelle école, sur la santé, sur l'art de prolonger sa vie, contre les procès, contre la superstition, etc. Le *Voyage à travers l'Allemagne et la Suisse* (1) renferme une vive critique des universités, des professeurs et des pasteurs, et affecte souvent les allures de satires personnelles assez inconvenantes. On y retrouve aussi l'idée fixe de l'auteur d'une puissante ligue jésuitique dont les membres sont répandus partout et qu'il faut combattre à outrance. Les *Joies du jeune Werther* (2) sont dirigées contre Gœthe et l'*Histoire d'un gros Homme* (3) contre Kant.

Si l'on peut reprocher à Nicolaï son amour-propre, sa vanité aveugle, le ton acerbe et provoquant de ses jugements, la prolixité de son style, on doit relever pourtant la droiture, la franchise et la fermeté de son caractère, son inaltérable amour de la vérité, quelque borné qu'ait été son horizon, son sens pratique, ses connaissances étendues et exactes, son activité infatigable. En thèse générale, la postérité s'est montrée trop sévère pour lui. Fichte surtout a été impitoyable à son égard. « Son protestantisme, dit-il, a été la protestation contre toute vérité qui voulait

(1) Reise durch Deutschland und die Schweiz. 1781-96. 12 vol.
(2) Die Freuden des jungen Werther's. 1775.
(3) Geschichte eines dicken Mannes. 1794.

rester vérité, contre toute religion qui prétend terminer les discussions en faisant appel à la foi... Sa liberté de penser n'était que la liberté, c'est-à-dire la délivrance de toute pensée, la licence de la pensée vide, sans contenu et sans but (1). » Gœthe ne l'a pas plus ménagé dans ses *Xenien* (2). Mais peut-être Kant a-t-il su frapper le plus juste, quand il a dit que Nicolaï ne savait pas présenter la vérité d'une manière neuve, ni reconnaître le nouveau comme vrai.

IV.

L'écrivain qui présente le type le plus complet de cette tendance néologique, c'est Carl Friedrich Bahrdt (1741-1792) (3). Quoique dans son autobio-

(1) « Sein Protestantismus war die Protestation gegen alle Wahrheit, die da Wahrheit bleiben wollte; gegen alles Uebersinnliche u. alle Religion, die durch Glauben dem Dispute ein Ende machte. Ihm war alle Religion nur Bildungsmittel des Kopfs zum unversiegbaren Geschwätz, keineswegs aber Sache des Herzens u. des Wandels. Seine Denkfreiheit war die Befreiung von allem Gedachten, die Ungezähmtheit des leeren Denkens, ohne Inhalt u. Ziel. » (Fichte).

(2) Was du mit Händen nicht greifst, das scheint dir Blinden ein Unding,
Und betastest du was, gleich ist das Ding auch beschmutzt.

Querkopf! schreiet ergrimmt in unsere Wälder Herr Nickel,
Leerkopf! schallet es drauf lustig zum Walde heraus.

(Gœthe).

(3) Voyez : Selbstbiographie. Berl. 1790. 4 vol.

graphie il indique les titres de 126 ouvrages dont il est l'auteur, il n'a rien produit ni d'important ni de nouveau. Ce n'est pas sa doctrine, c'est sa vie qui est féconde en enseignements et propre à caractériser l'époque à laquelle il appartient. Bahrdt est né à Bischofswerda dans la Misnie. Plus tard, nous le trouvons à Leipzig où son père exerçait les fonctions de surintendant et de professeur de théologie. Il fit ses études dans la savante école de Schulpforta; puis, suivit les cours de théologie à Leipzig, en se rattachant à la tendance de Crusius et d'Ernesti. Esprit inquiet et superficiel, se fiant à son talent plus qu'au travail, unissant une grande vanité à un tempérament très-passionné, Bahrdt menait une vie très-irrégulière et même débauchée. Il était sans cesse à court d'argent, et aux arguments de son père, désolé de la conduite qu'il menait, il opposait des pistolets chargés. Son défaut capital était la légèreté. Nous n'en voulons pour preuve que la manière dont il s'en console : « Comme la légèreté est chez moi une maladie dont j'ai conscience depuis de longues années, je suis certainement le mieux à même de la décrire... Ma légèreté est intimement liée à ma nature individuelle, c'est une rapidité trop grande de mon esprit, grâce à laquelle je saisis la première lumière dans laquelle m'apparaît un objet, sans jamais cesser de le contempler en elle. »

Poussé par son désir de briller, Bahrdt prononça son premier sermon à l'âge de dix-sept ans. Il avait

adopté à tout hasard les principes de l'orthodoxie. Sa thèse aussi est complétement orthodoxe. Il aimait les discussions publiques, avait la conception facile et savait habilement et élégamment exposer les idées d'autrui; il s'exprimait aisément dans le latin trivial du temps. On raconte que son père assistait dans une salle voisine à ses cours et, écoutant aux portes, dressait un registre de ses fautes de latin afin de l'en corriger. Son départ de Leipzig (1768), motivé par sa vie dissipée, fut une grande humiliation pour ses parents. Le programme qu'il afficha à son arrivée à Erfurt, où l'attendait une chaire de philosophie, est caractéristique. Bahrdt annonce des cours sur toutes les branches de la théologie et de la philosophie; il s'engage à faire imprimer chaque année une histoire de ses cours, avec désignation des étudiants zélés et paresseux. Déjà il exposait des opinions qui s'écartaient de la doctrine ecclésiastique, mais avec prudence et modération. Les suites d'un mariage léger et malheureux l'obligèrent à quitter Erfurt. A Giessen où il se rend, il cherche à dissiper les soupçons qui l'y précèdent par un sermon d'installation orthodoxe. « On n'a qu'à prononcer le nom de Jésus bien fréquemment pour persuader à la grande masse que l'on enseigne le vrai christianisme. Je fis ce que la prudence me commandait de faire. » Et en effet il réussit à gagner l'opinion publique par son éloquence. Tout en faisant des cours de théologie, il s'occupe de projets littéraires. Dans

son livre : *Les plus récentes révélations de Dieu, en lettres et en récits* (1), il paraphrase le Nouveau Testament en insérant dans le texte les opinions et les conjectures les plus étranges : il appelait cela une traduction de la Bible dans la théologie de Bahrdt. Il avoue du reste que cette œuvre, faite à la hâte dans le pavillon d'un marchand de vin, n'était qu'une spéculation financière. Le prince archevêque de Würtzbourg auquel il la dédia lui envoya en retour quelques bouteilles de vin vieux de Stein.

L'apparition de ce livre excita une véritable tempête parmi les théologiens protestants. Bahrdt se vit obligé de quitter l'Allemagne. Il accepta une place au gymnase de Marschlinz, dans le canton des Grisons, dirigé par M. de Salis, mais, comme de juste, il n'y resta pas longtemps. On eût dit qu'une puissance diabolique le ramenait vers l'Eglise pour la souiller et la ruiner. Nommé surintendant général de la principauté de Dürkheim, petit état microscopique situé près de la Hardt, dans le Palatinat, il publia une deuxième édition de ses *Révélations* qui fut aussitôt confisquée. En même temps il imagina parvenir à la fortune et à la gloire en créant à Heidenheim près de Worms, un établissement d'éduca-

(1) Neueste Offenbarungen Gottes in Briefen u. Erzählungen. 1772. 4 vol. Gœthe a fait sur ce livre le distique suivant où il fait parler l'auteur :

Da kam mir ein Einfalt von ohngefähr,
So redt' ich, wenn ich Christus wär.

tion et d'instruction qu'il décora du titre prétentieux de *philanthropin*. Bahrdt avait nombre de talents pratiques dont il faisait profiter ses élèves; il était, entre autres, cuisinier accompli et passé maître dans l'art de coiffer. De retour d'un voyage en Hollande et en Angleterre, dans le but de recruter des élèves, il se vit suspendu de ses fonctions et déclaré incapable de revêtir une charge ecclésiastique dans tout l'empire allemand. Bahrdt tourna alors ses yeux vers la Prusse. Il savait le ministre Zedlitz favorable aux nouvelles doctrines, et c'est sous son égide et au moyen de souscriptions recueillies à Berlin qu'il put s'établir à Halle (1779); il s'y lia avec le philosophe Eberhard qu'il accuse de lui avoir enlevé le reste de sa foi. « A partir de ce moment, je considérai Moïse, Jésus-Christ, de même que Confucius, Socrate, Luther, Semler — et moi-même, comme des instruments de la Providence, par le moyen desquels elle fait du bien aux hommes, selon son bon plaisir. » Outre la troisième édition de ses *Révélations*, il publia des *Lettres populaires sur la Bible* (1) et d'autres sur *le Plan de Jésus* (2). Pour expliquer naturellement l'origine du christianisme, Bahrdt imagine un roman très-compliqué sur le développement de la jeunesse du Christ, dressé par une société secrète à son rôle messianique et pourvu par elle de connaissances médicales et de remèdes inconnus jusqu'alors.

(1) Briefe über die Bibel im Volkston. 1783-91. 12 vol.
(2) Ausführung des Plans u. Zwecks Jesu in Briefen. 1784.

Nous ne parlerons que pour mémoire de son *Système de la religion morale* (1) et de son *Almanach ecclésiastique* (2), dans lequel il traite la plupart des théologiens contemporains d'hypocrites ou d'imbéciles. Bahrdt finit misérablement sa vie dans une auberge aux portes de Halle où il donnait à boire aux étudiants, maritalement uni à sa servante. Il avait été condamné à un an de prison pour un pamphlet qu'il avait publié à l'occasion de l'édit de religion de 1787 (3), et il se plaignit amèrement de la conduite de Semler, ce théologien libéral qui fit accroire à Zedlitz qu'il était chargé de veiller au maintien des doctrines de la confession d'Augsbourg, et que Bahrdt soupçonne n'avoir pas été étranger à son emprisonnement. Inquiet, mécontent et batailleur jusqu'à la fin de ses jours, il s'occupa encore du plan d'une association allemande destinée à répandre les lumières et à détrôner le fanatisme et la superstition.

(1) System der moralischen Religion.
(2) Kirchen- u. Ketzeralmanach.
(3) Das Religionsedikt, ein Lustspiel in 5 Aufzügen.

CHAPITRE III

LESSING ET LES FRAGMENTS DE WOLFENBUTTEL

I

La place que Lessing occupe dans l'histoire de la révolution religieuse en Allemagne est très-grande. Son influence s'étend au domaine de la théologie, quoique l'auteur de la *Dramaturgie* et de *Nathan* ne fût pas théologien lui-même. La vocation de Lessing était la critique, et il l'appliqua à la théologie comme à toutes les autres branches du savoir humain. Nul n'a porté un coup plus mortel au système autoritaire. Il a prouvé victorieusement que le christianisme ne repose ni sur l'autorité d'un symbole, ni même sur celle de la Bible, mais que son essence, nous voulons dire sa vérité propre, suffit à le défendre et à le faire accepter. Revendiquant pour la religion la plus entière liberté, il a montré qu'elle n'avait que faire du système de protection et de tutelle dont ses défenseurs maladroits l'entouraient. Lessing peut être considéré comme le réformateur de la mé-

thode ou de ce qu'on appelle le principe formel du christianisme.

GOTTHOLD EPHRAÏM LESSING (1729-1781) (1) est né à Camenz dans la Lusace supérieure. Son père était un pieux et honnête pasteur qui avait fait de bonnes études et possédait des connaissances historiques solides; sa mère était une femme aussi distinguée par l'esprit que par le cœur. Lessing reçut dans la maison paternelle une éducation chrétienne dans le meilleur sens de ce mot. Il montra une indépendance d'esprit précoce, une intelligence pleine de vigueur et piquée de la plus noble curiosité; il était on ne peut plus avide d'apprendre. « C'est un cheval auquel il faut une double ration, » disait de lui le recteur de l'école de Misnie qui l'avait pris en vive affection. Quoiqu'il ne montrât aucune vocation pour le pastorat, il déféra au vœu de sa mère et alla faire ses études en

(1) Voyez sur Lessing : la biographie publiée par son frère Carl Gotthelf. Berl. 1793. 2 vol., les excellentes monographies de Danzel et Guhrauer: G. E. Lessing, sein Leben u. seine Werke. Leipz. 1850-54. 2 vol., et de Stahr: G. E. Lessing. Berl. 1858. 2 vol. Puis C. Schwarz: Lessing als Theologe, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie im 18ten Jahrh. Halle. 1854. Röpe: J. M. Gœtze. Eine Rettung. Hamb. 1860. Boden: Lessing u. Gœtze. Leipz. 1862 (contre Röpe). Hebler: Lessing-Studien. Bern. 1862. F. Schlegel: Lessing's Gedanken u. Meinungen. 1804. 3 vol. H. Ritter: Lessing's philosophische u. religiöse Grundsätze. Göttinger Studien. 1847. R. Zimmermann: Leibnitz u. Lessing. Wien 1855. Th. Weber: Lessing u. die Kirche seiner Zeit. Barmen. 1871. Consultez pour les œuvres de Lessing l'édition de Lachmann en 12 vol., revue par Maltzahn en 1855. Voyez aussi : Fontanès : Le christianisme moderne. Etude sur Lessing. Paris. 1867, et V. Cherbuliez : Etudes de littérature et d'art. Paris. 1873.

théologie à Leipzig; mais de tous ses professeurs il ne goûta que le savant philosophe Ernesti. Passionné pour les exercices du corps et de l'esprit, il groupa autour de lui un cercle de jeunes gens dans lequel on discutait les questions d'art et de poésie; il fréquentait aussi la société des acteurs et des esprits forts, ce qui causa un vif chagrin à ses parents. On raconte que pour les rassurer, il se rendit à la maison paternelle au cœur de l'hiver par le froid le plus rude, discuta théologie avec son père et composa un sermon pour sa mère. Mais sa vocation l'attirait toujours plus vers les lettres. Il rêvait alors déjà une réforme du théâtre allemand. Uni d'une étroite amitié avec son condisciple Mylius qui partageait ses aspirations, il se rendit à Berlin (1750), dans l'espoir de s'y retremper au souffle de la libre pensée et de la libre critique. Sa déception fut grande : il n'y trouva que la platitude, l'étroitesse et l'intolérance d'un Nicolaï et de ses collaborateurs; aussi donna-t il cours à sa mauvaise humeur dans sa comédie : *L'Esprit fort* (*der Freigeist*), qui est une satire fort réussie de l'outrecuidance et de la faiblesse des prétendus libres penseurs des bords de la Sprée.

Obéissant encore une fois au vœu de ses parents, qui ne désespèrent pas de le gagner pour le service de l'Eglise, Lessing se rend à Wittemberg où son frère étudie la théologie; mais au bout d'un an, sa vocation l'emporte, il retourne à Berlin, poursuit ses

études dramatiques et rédige des articles de critique littéraire pour le journal de Voss. En 1767, connu déjà par la publication de quelques-unes de ses œuvres principales, il s'établit à Hambourg où régnait alors une vie littéraire assez active. Il y fait la connaissance du pasteur Gœtze dont il sera question plus loin et qui appréciait alors beaucoup les mérites de Lessing. Nommé en 1770 bibliothécaire à Wolfenbüttel, il profite des savants loisirs que lui crée ce poste, pour publier un certain nombre d'ouvrages dont les manuscrits se trouvent sous sa main, entre autres le célèbre traité de Bérenger de Tours sur la sainte cène. Il avait même, paraît-il, le dessein d'écrire un livre sur les persécutions et les martyres des chrétiens. En 1774, il publia les *Fragments d'un inconnu* (1) dont l'apparition devait faire tant de bruit et soulever des tempêtes si formidables dans le monde théologique.

II

Cet inconnu était HERMANN SAMUEL REIMARUS (1694-1768) (2), professeur et orientaliste célèbre de Hambourg. Elève distingué du Johanneum où son

(1) Fragmente eines Ungekannten. Zur Geschichte u. Literatur aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. 1774-1778.

(2) Voyez : Strauss : H. S. Reimarus u. seine Schutzschrift. Leipz. 1862. Mœnckeberg : H. S Reimarus u. Edelmann. Hamb. 1867.

père professait, Reimarus, après avoir terminé ses études universitaires à Iéna et à Wittemberg, était venu se fixer dans sa ville natale et avait réussi à s'attirer l'affection et l'estime de ses concitoyens par son dévouement au bien public, en même temps qu'il se faisait apprécier comme savant dans toute l'Allemagne, ainsi qu'en Hollande et en Angleterre où il avait fait des voyages. Reimarus était un grand philologue. Indépendamment des leçons de langues orientales qu'il faisait au gymnase de Hambourg, il avait institué des cours publics de philosophie, vers l'étude de laquelle il se sentait vivement attiré ; il réunissait aussi à jour fixe dans sa demeure des savants et des négociants pour s'entretenir avec eux de questions scientifiques et sociales. Il s'était accidentellement occupé des problèmes religieux et avait étendu au christianisme, qu'il ne connaissait qu'imparfaitement, la répulsion que lui inspiraient « les prêtres luthériens et leurs adhérents. » Son meilleur ouvrage est un traité sur *les principales vérités de la religion naturelle* (1), dans lequel il soutient la thèse aujourd'hui devenue banale que la religion ne doit pas seulement être cherchée dans le catéchisme, mais aussi dans le cœur humain et dans la nature. Nous ajouterons encore que son fils, Johann Albert Heinrich Reimarus, surnommé le Franklin de Hambourg, se distingua comme méde-

(1) Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Hamb. 1766.

cin et comme physicien, introduisit la vaccine et le paratonnerre en Allemagne et publia une série d'écrits sur la religion, la politique et le commerce. Sa sœur Elise, douée d'un esprit vif et pénétrant, était l'amie et la correspondante assidue de Lessing. C'est dans son sein que le grand critique versait les chagrins et l'amertume que lui causèrent les luttes dans lesquelles il fut engagé, et elle réussissait admirablement à le consoler et à lui rendre le courage.

Mais revenons aux *Fragments de Wolfenbüttel.* Ils font partie d'un ouvrage qui se trouve à la bibliothèque de Hambourg sous le titre de : *Plaidoyer en faveur des adorateurs rationnels de Dieu* (1), et qui ne contient pas moins de quatre mille pages in-4°. Le docteur Klose en publia la partie qui a trait à l'Ancien Testament dans la Revue de Niedner (2), mais cet essai échoua contre l'indifférence du public, de sorte que l'ouvrage, dont le contenu est du reste parfaitement vieilli déjà, ne sera probablement jamais publié en entier. C'est une critique complète de tous les livres de la Bible. Reimarus en avait autorisé la publication, sous de certaines conditions, après sa mort. Partisan de la philosophie de Wolf, il avait perdu la foi dans la révélation, et ses doutes s'étaient peu à peu étendus à tout le contenu de la Bible; il les exprime d'ailleurs sans aucune espèce d'atténuation ou de ménagements. Il a décrit lui-

(1) Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes.
(2) Historisch-theologische Zeitschrift von Niedner. 1850.

même, au début, comment il est arrivé à ce résultat. Elevé dans la foi chrétienne et destiné à la carrière théologique, il n'a pas tardé à remarquer combien la Bible s'exprime d'une manière indéterminée et relativement réservée sur une foule de points qui, dans la doctrine de l'Eglise, sont formulés en termes précis et rigoureux. Si ces formules importent au salut, pourquoi Dieu ne les a-t-il pas déposées dans la Bible même? Il y a deux dogmes qui, en particulier, ont froissé l'esprit et la conscience rigide de Reimarus : celui de la Trinité, qui lui paraît consacrer un non-sens manifeste, et celui de l'éternité des peines qui, appliqué aux quatre-vingt-dix-neuf centièmes du genre humain, condamnés sans qu'il soit de leur faute, lui semble tout simplement monstrueux. De la doctrine, les doutes de Reimarus s'étendirent à l'histoire sainte. Il renonça dès lors à l'idée d'étudier la théologie et, laissant là ces problèmes insolubles et ingrats, il s'adonna à d'autres études. Mais il ne put pas persévérer à la longue dans cet état d'indécision en matière religieuse; il reprit l'examen de ces questions, toujours redoutables et attrayantes, et il songea à mettre par écrit le résultat de ses méditations : de là son ouvrage. Pourtant il ne veut pas le publier : le temps n'est pas encore venu; la génération de ses contemporains n'est pas mûre pour entendre toute la vérité.

Reimarus s'élève surtout contre la méthode d'enseigner le christianisme et de l'inculquer aux enfants.

Comment procède-t-on en effet? On commence par baptiser les enfants « de force » au berceau en leur supposant je ne sais quelle foi chrétienne implicite et quel désir inconscient du baptême; puis, avant tout éveil et tout usage propre de la raison, on leur inculque une foi aveugle dans la Bible et dans sa doctrine, en l'appuyant sur la peur de l'enfer et l'espérance du ciel; enfin, lorsque viennent les années de la réflexion et de l'examen, on les prémunit contre l'usage de la raison faible et corrompue, on leur demande que, par avance, ils soumettent leur intelligence à l'autorité d'une foi qui ne repose que sur les préjugés de leur enfance. En vérité, cela ne s'appelle-t-il pas étouffer chez les hommes toute raison et toute religion rationnelle? Reimarus veut que l'on enseigne d'abord aux enfants les vérités générales de la raison, afin qu'ils puissent plus tard se décider par eux-mêmes et choisir entre les diverses religions celle à laquelle ils se rattacheront de préférence. En vertu du principe rationnel que ce qui se contredit ne peut pas être vrai, ils concluront que le christianisme ne repose pas sur une révélation, car les doctrines qu'il renferme se contredisent les unes les autres, et les faits sur lesquels il se fonde sont historiquement impossibles.

Les sept fragments de l'ouvrage de Reimarus publiés par Lessing traitent : 1° De la tolérance des déistes. 2° De l'usage de décrier la raison en chaire. 3° De l'impossibilité d'admettre une révélation

unique pour tous les hommes. 4° De l'impossibilité d'admettre le passage des Israélites par la mer Rouge. 5° De l'impossibilité de trouver une religion dans l'Ancien Testament. 6° Des récits évangéliques relatifs à la résurrection de Christ. 7° Du but de Jésus et de ses disciples. Les deux derniers fragments surtout causèrent une profonde sensation dans le monde littéraire. Reimarus relève avec beaucoup d'habileté les contradictions que présentent les divers récits contenus dans les Evangiles sur la résurrection de Christ et en conclut que le fait lui-même, rapporté si différemment par des témoins qui, en partie du moins, se disent oculaires, ne saurait être vrai. Dans le septième fragment, Reimarus montre que Christ, en se proclamant le Messie, entendait bien relever la théocratie juive et que tout ce qui, dans les Evangiles, n'est pas d'accord avec ce plan, a été inventé par les disciples pour pallier la défaite de leur maître. Christ était loin de vouloir abolir la loi juive ; il ne s'est élevé que contre une manière extérieure de la concevoir. Jean-Baptiste était le complice de Jésus-Christ ; ils se sont soutenus et recommandés l'un l'autre d'après une convention secrète. L'exécution du plan avait été fixée au jour de la grande fête juive. Par son entrée révolutionnaire à Jérusalem, Jésus excita les masses contre leurs chefs ; il viola la majesté du temple par un acte d'une violence inouïe, mais arrêté par les autorités légales, il trouva la croix au lieu du trône ; il se repentit en

mourant et se déclara abandonné de Dieu. Les disciples, après sa mort, spiritualisèrent sa doctrine du royaume de Dieu, et expliquèrent dans le même sens la vie et les enseignements de leur maître.

Comprend-on qu'en ayant cette opinion de Christ, Reimarus ait pu le représenter comme le héros de la raison, et parler avec la plus grande estime des apôtres? Il n'entend nullement sortir de l'Eglise ; ce n'est pas aux rationalistes à vider la place, c'est aux chrétiens à devenir rationalistes. L'Eglise est une école mutuelle destinée à former des êtres rationnels.

III

L'impression produite par la publication des *Fragments* fut profonde. Les théologiens de tous les camps s'en émurent et se mirent en mouvement. L'opposition générale que les idées de Reimarus rencontrèrent prouve que l'on ne voulait pas d'une foi rationnelle qui brisait absolument avec l'Ecriture et avec la doctrine ecclésiastique; mais on vit aussi que l'ancienne théologie était impuissante à parer le coup qui lui était porté. La plupart des voix qui se firent entendre, Dœderlein, Less, Jérusalem, appartenaient au semi-rationalisme. Semler, dans la préface de sa réplique (1), décrit assez bien l'état des esprits :

(1) Beantwortung der Fragmente eines Ungekannten. Halle. 1779.

« Il se produisit une sorte d'étonnement, même chez beaucoup d'hommes politiques ; les esprits graves et posés manifestèrent leur mécontentement, tandis que les jeunes savants accueillirent avec empressement les railleries dirigées contre la révélation, les accentuèrent et les propagèrent jusque dans la bourgeoisie et dans une classe d'approbateurs à laquelle l'auteur n'avait certainement pas songé. Plus d'un jeune homme sérieux qui s'était voué au saint ministère vit ses convictions ébranlées et se trouva dès lors dans un grand embarras ; plus d'un aussi choisit une autre carrière plutôt que de persister plus longtemps dans une incertitude croissante. » Il y eut beaucoup de lecteurs qui affirmèrent que les *Fragments* étaient irréfutables : les théologiens pouvaient bien multiplier leurs répliques, mais nul ne pouvait savoir s'ils ajoutaient foi eux-mêmes à ce qu'ils écrivaient.

La colère des théologiens se déchaîna tout particulièrement contre l'éditeur de cette malencontreuse publication. A la tête des adversaires de Lessing se trouvait le premier pasteur de Hambourg, Johann Melchior Gœtze (1717-1786). Remarquable par sa grande érudition autant que par son zèle pour la défense de l'orthodoxie, il avait pris à tâche de combattre la néologie dans la doctrine comme dans les mœurs. Il s'était trouvé en rapport personnel avec Lessing qui partageait sa répulsion contre le fade et incolore rationalisme des Nicolaï et des Basedow.

C'est à tort que l'on a prétendu que l'irritation de Gœtze contre l'éditeur des *Fragments* provenait de ce que celui-ci n'avait pas répondu à une lettre relative à certaines éditions de la Bible en bas-allemand qui se trouvaient à la bibliothèque de Wolfenbüttel. Gœtze avait déjà précédemment rompu une lance avec Lessing au sujet de la question de la moralité du théâtre (1). Sa polémique devint plus vive et plus incisive, maintenant qu'il crut le christianisme lui-même en péril. Il ne voit en Lessing qu'un panthéiste, un spinoziste déguisé dont les doctrines amèneraient la dissolution du protestantisme. Il lui reproche de faire de la pensée l'instrument et la mesure de la piété et de regarder comme la partie la plus méprisable de la chrétienté, cette foule de chrétiens qui n'en peuvent mais de ne pas savoir penser. Si l'on veut éliminer le surnaturel de la Bible, il n'en resterait pas grand'chose.

Gœtze, toutefois, a le tort de ne pas comprendre qu'à côté de la question de fond que son adversaire n'attaque pas directement, il y a celle de la méthode sur laquelle il est très-fort. Il n'oppose aux traits acérés de Lessing que des armes usées et rouillées. Ne fait-il pas preuve lui-même d'incrédulité en s'imaginant que le christianisme pouvait courir des dangers par ces recherches purement scientifiques? Il est vrai que Gœtze répond qu'il ne craint rien pour la reli-

(1) Theologische Untersuchung der Sittlichkeit der deutschen Schaubühne. 1770.

gion elle-même, mais pour ceux qui la professent; qu'il est bien permis d'émettre modestement des doutes, mais qu'il vaut mieux ne pas les porter devant le peuple, si peu préparé à les accueillir et si prompt à se scandaliser. Lessing le reconnaît (1); mais autres sont les devoirs d'un pasteur et autres ceux d'un bibliothécaire. Quant à lui, il n'est pas berger, il n'est qu'herboriste. Lessing déclare ne point partager le point de vue de l'auteur des *Fragments*, mais il avoue que plusieurs des objections qu'il élève contre le christianisme l'ont embarrassé. Pourquoi ne pas saisir de ce débat le public intelligent? « Le christianisme a-t-il des parties malades que l'on ne peut toucher ni exposer au grand air? Pourquoi faut-il toujours entendre le reproche si humiliant qu'il n'est pas permis de dire contre lui tout ce que l'on pourrait dire? Il n'y a qu'une théologie lâche qui puisse ne pas désirer voir ce reproche écarté, qui puisse l'autoriser par sa conduite. Faut-il donc toujours que les quelques hommes qui n'ont jamais été chrétiens, qui ne le deviendront jamais, qui sous le nom de chrétiens ne font que traîner une vie inintelligente, faut-il que cette partie la

(1) Nous résumons dans les pages qui suivent, le plus souvent en nous servant des termes mêmes de l'auteur, les idées qu'il a émises dans une série de courts écrits polémiques dont les plus importants sont intitulés : Ueber den Beweis des Geistes u. der Kraft. 1777. Das Testament Johannis. 1777. Eine Duplik. 1778. Eine Parabel. 1778. Axiomata. 1778. Anti-Gœtze. 1778. Nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage. 1778.

plus méprisable des chrétiens soit poussée devant le trou par lequel la meilleure partie veut marcher vers la lumière? » Et puis, qui sait, la solution de ces questions montrera peut-être l'opportunité, la nécessité d'une réforme dans la méthode de défendre et de démontrer le christianisme. La Réformation du seizième siècle, dans sa lutte avec la tradition catholique, avait restauré le principe matériel du christianisme, la justification par la foi. Le dix-huitième siècle, dans sa réaction contre la tradition protestante faussée, devait examiner la source, la norme, les preuves de la foi et du dogme, ce qu'on peut appeler le principe formel du christianisme. Ce fut là la mission théologique de Lessing. Il n'est pas, nous dit-il dans son langage incisif, il n'est pas occupé dans l'intérieur du temple, mais aux abords; il ne veut que balayer la poussière du seuil où les prêtres l'ont laissée. Et il est fier de cette humble besogne, car il sait à la gloire de qui il l'entreprend. Il n'entend pas être décrié comme voulant moins le bien de l'Eglise que ses adversaires. C'est à Luther le premier qu'il voudrait en appeler, à Luther que personne ne méconnaît autant que ceux-là même qui se disent ses disciples sans être ses imitateurs. « Il nous a délivrés du joug de la tradition. Qui nous délivrera du joug plus insupportable encore de la lettre? »

Vous ne pouvez pas écarter le doute, crie Lessing aux gardiens trop zélés de la foi chrétienne. Il est

un élément nécessaire à tout progrès. Sans lui, point d'idéal posé par l'homme comme but de ses efforts. Le doute détrône le dogme intolérant. La vraie tolérance découle de la conviction que les opinions ne constituent pas la valeur de l'homme, que le résultat de la recherche peut être erroné, pourvu qu'elle-même ait été loyale. La vie est là pour corriger, pour montrer des chemins meilleurs. « Suivre la vraie voie est souvent l'œuvre du hasard, être en souci d'elle constitue seul un mérite. » Le procédé par lequel l'esprit, aiguillonné par le doute, sépare les divers éléments d'un objet pour en découvrir la vraie nature, c'est la critique. On peut dire que là est l'intérêt capital de la lutte de notre auteur avec Gœtze. Défendre les droits du doute dans l'intérêt de la vérité, affirmer énergiquement et mettre dans son vrai jour la haute importance du point de vue critique, voilà toute l'œuvre de Lessing. Il a montré que c'est bien à tort que l'on reproche à la critique d'être négative seulement. Elle pose un principe; elle est l'expression d'une vérité déjà reconnue, mais qui cherche encore sa formule. Elle envisage son objet sous un point de vue qui n'a pas encore paru, mais qui dorénavant porte en lui assez de puissance pour se produire. Tandis que pour les esprits systématiques, les éléments de la vérité existent déjà, et qu'il ne s'agit que de les réunir et de les coordonner, pour les esprits critiques tout est à trouver encore; ils ne peuvent achever l'édifice, car les matériaux indis-

5.

pensables à la construction ne sont pas là. Aux uns la tâche de clore le passé, aux autres la mission de préparer l'avenir.

Voir par ses propres yeux, ne rien défigurer, ne rien pallier, laisser naturellement découler les conséquences d'un principe, ne pas arrêter, ne pas diriger leur cours, dire la vérité à tout prix : tel est le devoir que Lessing s'est imposé. Il pense qu'il y a des circonstances où il importe de sacrifier les froissements qu'éprouveront quelques individus au bien de l'humanité, d'autant plus que ces froissements eux-mêmes peuvent être salutaires. Il abandonne au temps les effets que peut avoir une conviction franchement exprimée et si, en remuant la fange, il a jeté, sans le savoir, des grains d'or, les grains d'or de Dieu ne se perdent jamais. Il compare la critique à la tempête qui ne peut purifier l'air sans renverser quelques chaumières. L'accusation d'être une pierre d'achoppement et de scandale, il la prévoit et la prévient. Lessing nous dit qu'il ne peut penser avec fruit sans prendre la plume ; si ses pensées le satisfont, il déchire le papier sur lequel il les a jetées, sinon il les publie. La publicité est pour lui un besoin moral ; l'embarras et l'attente d'une réponse le tourmentent : il y va de la paix de son âme.

Lessing ne veut pas détruire avec intention, mais il ne peut se remuer sans détruire : plutôt le mouvement et la mort que l'immobilité ! La lutte est son

pain quotidien. Ses écrits polémiques sont petillants d'esprit, étincelants, incisifs. La forme qu'il préfère, c'est le dialogue ; son style est rempli de thèses et d'antithèses, de prosopopées, d'allégories ; il affectionne les aphorismes. Lessing confesse que les fruits qu'il a recueillis de sa polémique ont été bien plus amers qu'un homme de sa trempe n'eût pu ni voulu le prévoir ; mais les ennuis ne lui sont venus que du dehors et non de sa conscience. Il regrette pourtant d'avoir été parfois trop loin, d'avoir abusé de l'arme de l'ironie, de son style mordant qu'il compare à une épée à deux tranchants ; il se plaint de son irascibilité, héritage de son bon et pieux père.

IV

Les doutes élevés par Reimarus portaient tous sur la Bible, base sur laquelle les protestants édifient le christianisme. Ces doutes, en grande partie, paraissaient fondés à Lessing quant à la Bible ; mais l'étaient-ils également quant au christianisme lui-même ? Lessing est donc conduit à procéder à un examen historique de la Bible, de son origine, de son contenu, de ses rapports avec le christianisme et la religion en général. Or, la Bible renferme une série de faits et d'idées qui ne peuvent servir à l'explication ou à la démonstration d'aucun sentiment religieux.

L'Ecriture sainte contenant des éléments étrangers à la religion, on peut attaquer l'une sans du même coup mettre en péril l'autre. Le christianisme d'ailleurs existait avant que les auteurs sacrés eussent songé à le consigner par écrit, accidentellement et pour d'autres que nous, avant que les Pères eussent jugé nécessaire de réunir ces écrits et de les ériger en règle de la foi. Il en résulte que « le christianisme n'est pas vrai parce qu'il est dans la Bible, mais il est dans la Bible parce qu'il est vrai. » C'est par sa vérité intérieure qu'il doit se faire accepter ; s'il ne la possède pas, toute autre considération s'efforcerait en vain de la lui donner. Le dogme de l'autorité de l'Ecriture est étranger à la sphère religieuse ; ce n'est même pas (quant au Nouveau Testament du moins) un dogme de l'Eglise primitive.

L'inspiration du Saint-Esprit, revendiquée à tort pour tout le contenu de la Bible, doit être réservée à sa partie religieuse. Lessing sait bien qu'en considérant les évangélistes comme des écrivains purement humains, il froisse bien des préjugés ; mais il sait aussi qu'il écarte ainsi une foule d'objections que les adversaires du christianisme puisent dans les contradictions que présentent les récits évangéliques. Ces contradictions ne proviennent pas des témoins, mais des historiens. Rien de plus facile à se représenter. Des divergences dans les récits deviennent des contradictions quand ces récits ont passé par plusieurs bouches. « Dire qu'il a plu au Saint-Esprit de

laisser glisser des contradictions apparentes dans les récits évangéliques pour éviter le soupçon d'un accord prémédité, c'est faire soupçonner ce que l'on voudrait écarter. Le Saint-Esprit ne pouvait faire ce qui aurait pu tout aussi bien être l'œuvre de la tromperie la plus raffinée. » Le Saint-Esprit ne supplée pas au travail de l'intelligence humaine. Ce que les écrivains sacrés ne savaient pas avant d'écrire, ils ne l'ont pas appris pendant qu'ils écrivaient. Quant aux passages bibliques sur lesquels on veut baser le dogme de l'inspiration, ils ne prouvent rien : lors même que leur sens serait parfaitement clair, il nous faudrait oublier l'éternel cercle vicieux, en vertu duquel l'infaillibilité d'un livre est démontrée par un passage de ce livre, et l'infaillibilité du passage par celle du livre entier.

Le plus grand vice du dogme ecclésiastique de l'inspiration, c'est d'être forcément subordonné à celui du canon. Or, Lessing n'a pas de peine à montrer, par l'histoire du canon, que les collections des livres sacrés se sont formées sans plan arrêté à l'avance, que les opinions sur certains de ces livres ont fort varié dans la primitive Eglise, que ces recueils ont été beaucoup moins répandus qu'on ne le pense, qu'ils ne peuvent donc point avoir été la source de la foi des chrétiens, que l'on n'en a d'ailleurs fait aucun usage dogmatique (témoin le concile de Nicée), que peu à peu seulement l'infaillibilité attribuée par les rabbins à leurs livres sacrés passa

aussi aux écrits apostoliques. Mais de même que les Juifs avaient déjà affaibli la canonicité de leurs écrits par les interprétations diverses qu'un même passage leur semblait pouvoir comporter, de même les chrétiens, par leur exégèse souvent arbitraire, laissèrent une large place au sentiment individuel au sein de l'autorité scripturaire. Dès que l'interprétation est libre, le canon biblique se trouve miné. C'est ce que comprit fort bien l'Eglise catholique ; aussi enleva-t-elle la Bible au peuple. A vrai dire, le protestantisme s'est le premier occupé à définir dogmatiquement la notion du canon. La Réformation qui avait réussi, moins parce qu'elle commença à mieux se servir de l'Ecriture que parce qu'elle rompit avec la tradition, avait, sans le savoir, canonisé une partie de cette tradition, celle qui sert de base et de norme à l'Ecriture. La théologie du dix-septième siècle se vit obligée de poser des barrières et de tracer des règles herméneutiques d'après lesquelles le contenu du code sacré devait être interprété. La pesanteur de ce joug de la lettre amena la réaction du siècle suivant.

Lessing avait bien vite découvert que la source d'où découlaient la canonicité des livres sacrés, leur autorité apostolique ainsi que les règles de l'interprétation scripturaire, n'était autre que la tradition. Toute l'antiquité chrétienne lui montrait que le protestantisme avait rejeté ou avait conservé beaucoup trop sous le nom de tradition, en lui enlevant d'ail-

leurs toute autorité pour l'accumuler et la concentrer tout entière sur l'Ecriture. Lessing ne voudrait pas les voir séparées, mais la tradition par excellence, son résumé divin, c'est pour lui la règle de la foi des trois premiers siècles, le symbole apostolique (formule agrandie du baptême) auquel il n'est pas loin d'accorder l'inspiration refusée à l'Ecriture ; il essaye de ramener ce symbole à Jésus-Christ lui-même, et le considère comme la pierre sur laquelle l'Eglise a été bâtie. Il cite avec quelque autorité en faveur de son hypothèse les témoignages d'Irénée, de Tertullien et d'autres Pères ; il établit que cette confession de foi de la primitive Eglise ne pouvait s'appeler autrement que la tradition, parce qu'elle n'était pas écrite, mais apprise et transmise par cœur, qu'elle n'était pas tirée de la Bible, vu que sans cela elle eût été plus complète et plus précise, mais que c'est elle au contraire qui a servi de norme, et quant au choix des livres du canon et quant à leur interprétation.

Il ne faudrait pas attacher une importance exagérée à cette hypothèse de Lessing, trouvée pour ainsi dire au courant de la plume et qui lui servait d'arme contre la théorie protestante de l'Ecriture. Ceux qui ont voulu y voir une tendance vers le catholicisme ne comprennent rien à sa polémique. En réalité, Lessing ne croit pas que l'autorité du christianisme repose sur un document écrit. « Les livres, se demande-t-il, sont-ils donc la seule voie pour

éclairer les hommes et pour les rendre meilleurs? Supposez que les livres du Nouveau Testament n'eussent pas été écrits ou se fussent perdus, s'ensuivrait-il qu'il n'y aurait plus de trace aujourd'hui de ce que Christ a fait ou enseigné? Tout ce qui se passe sur la terre laisserait des traces éternelles, et Christ n'en aurait pas laissé, lors même que son Evangile n'eût été que prêché? Ses paroles eussent dû se transformer d'abord en lettres mortes pour devenir des paroles de vie? La tradition orale n'est-elle donc rien? Et si elle est soumise à mille causes d'altération volontaires ou involontaires, les livres ne le sont-ils pas aussi, eux qui en définitive ont également leur source dans la tradition? »

La question de la tradition revient à celle du témoignage. Tous les arguments historiques, tels que les prophéties et les miracles, que l'on a fait valoir en faveur du christianisme, c'est à la critique qu'il appartient d'en examiner et d'en déterminer la valeur. Les arguments historiques ont pour but de fortement recommander la vérité d'une proposition ou la personne de celui qui l'enseigne; le témoignage est nécessaire aussi longtemps que la raison ne découvre et n'embrasse pas avec toute la certitude désirable cette vérité elle-même. On peut douter des preuves sans douter de la vérité qu'il s'agirait de prouver. « Pourquoi me forcer à n'admettre certaines vérités, que je tiens pour vraies directement, par elles-mêmes, que parce que certains faits qui y

étaient liés une fois doivent être tenus pour vrais? » Pourquoi appuyer la vérité sur des faits d'histoire, comme si elle avait besoin d'une preuve surérogatoire? Ne voit-on pas que la vérité historique manque du caractère d'immédiateté qui fait la force de la preuve interne? Autre est la force probante des prophéties de l'accomplissement desquelles j'ai été moi-même témoin et autre celle des prophéties dont je ne sais que par la tradition que d'autres en ont vu l'accomplissement. Autre est la puissance démonstrative des miracles que j'ai vus et examinés de mes propres yeux et autre celle des miracles dont je ne sais que par la tradition que d'autres les ont vus s'accomplir. Les miracles de cette dernière catégorie agissent par un intermédiaire qui leur enlève la partie essentielle de leur force; car personne ne peut nous défendre de soupçonner que les témoins ont vu et expliqué les événements de leur époque dans un autre jour que nous, sous d'autres impressions et avec des préjugés que ne partageons plus. Les preuves de témoignage étaient l'échafaudage et non l'édifice lui-même; on abat l'échafaudage lorsque l'édifice est achevé. « Rien ne peut plus désormais déterminer la foi à la vérité chrétienne que cette vérité elle-même. Il est vrai qu'elle était si neuve, si étrange quand elle est apparue pour la première fois qu'il n'a fallu rien moins que la prophétie, le miracle et la théopneustie pour attirer sur elle l'attention de la foule. Les fruits, depuis lors, ont percé

l'enveloppe traditionnelle; nous les voyons mûris sous nos yeux; et il nous serait défendu de nous en rassasier, parce que nous reléguons à l'arrière-plan la pieuse légende qui raconte leur origine! Qu'importe que la légende soit vraie ou fausse, les fruits sont excellents. » Et quel privilége n'avons-nous pas sur les apôtres, sur les évangélistes, sur toute la primitive Eglise! Ils n'avaient que l'esquisse, l'ébauche sur laquelle, confiants dans la parole du Maître, ils ont entrepris d'élever un édifice immense. Cet édifice est devant nous dans toute sa beauté; sa durée nous répond de la solidité de son fondement : nous en sommes mieux assurés que ceux qui l'ont posé.

V

Mais que devient l'idée de la révélation qui est liée d'une manière si intime à celle du christianisme? Lessing ne s'est jamais très-nettement exprimé sur ce point. Dans un opuscule remarquable, publié sous la forme d'aphorismes vers la fin de sa vie (1), il ramène l'idée de la révélation à celle de l'éducation. L'éducation est la révélation qui se fait au profit de l'individu. La révélation est l'éducation qui

(1) Die göttliche Erziehung des Menschengeschlechts. 1780.

se fait au profit du genre humain. L'une et l'autre ne donnent à l'homme que ce qu'il aurait pu tirer de lui-même; mais plus facilement, plus promptement, plus sûrement. Comme l'éducation, la révélation s'adapte aux aptitudes et aux besoins de chaque époque; elle est essentiellement progressive. Ainsi que le livre élémentaire que l'on met entre les mains des enfants, elle peut bien passer sous silence tel ou tel point essentiel, comme étant encore au-dessus de la capacité de ceux auxquels elle s'adresse, pourvu qu'elle ne contienne rien qui embarrasse la voie qui mène vers les points réservés. Sa perfection consiste dans un heureux choix d'exercices préliminaires, d'allusions qui excitent la curiosité. Elle revêt du voile éclatant et transparent de l'allégorie les vérités abstraites; elle les accompagne d'exemples frappants; le style est tantôt simple et naïf, tantôt poétique et emphatique, rempli de tautologies qui exercent la perspicacité. De même qu'il est nécessaire que l'enfant considère son livre élémentaire comme le dernier terme de la science, afin que l'impatience de vouloir terminer ne l'entraîne pas à des recherches pour lesquelles il n'a pas encore posé de fondement, de même chaque peuple dut tenir sa révélation pour le dernier terme de ses connaissances. Mais le livre et la révélation ne sont que pour un certain âge. Il serait dangereux de s'y arrêter trop longtemps; car pour les rendre profitables encore, il faudrait y chercher trop d'allusions, dépouiller trop minutieuse-

ment l'allégorie, presser le sens des mots. Cela rend l'esprit petit, méticuleux, subtil, avide de mystère, superstitieux et plein de mépris pour tout ce qui est facile et saisissable. Qui ne songe à l'exégèse rabbinique de certains docteurs juifs et chrétiens? Mais l'histoire ne nous montre pas seulement une série de révélations successives; elles sont contemporaines les religions qui se disent révélées, quoiqu'elles s'en contestent réciproquement le titre et qu'elles s'accusent de mensonge et de fraude. Cette idée, Lessing l'a développée dans son drame : *Nathan le sage* et dans la parabole orientale des trois bagues qui en fait le fond. Toute révélation a pour fondement une tradition nationale acceptée comme vraie par le peuple. On ne révoque pas facilement en doute l'origine et l'histoire de sa propre religion, de cette religion qui, depuis notre enfance, nous a donné tant de preuves de sollicitude et qui ne nous a jamais trompés que lorsque l'erreur nous était salutaire.

Le but de toutes les révélations étant le même, elles doivent pouvoir se résumer en une formule commune. Voici comment la religion dite rationnelle définit ce but : connaître et aimer Dieu, nous en former l'idée la plus digne et y conformer nos actions et nos pensées. Mais la religion rationnelle ne peut prétendre à la collectivité; essentiellement subjective et individuelle, elle ne peut fonder d'Eglise. Les religions révélées ou positives seules le peuvent, car elles reposent sur de mutuelles concessions et

sur des conventions anciennes déjà. Du moment où la nécessité d'un culte commun fut reconnue, on dut s'unir sur certains dogmes et sur certaines pratiques, et leur donner la même importance que les vérités reconnues par les esprits les plus avancés avaient par elles-mêmes. Malheureusement ces additions conventionnelles, au lieu de subsister paisiblement à côté des éléments essentiels, ont partout cherché à les affaiblir et à les amoindrir. La meilleure religion révélée est celle qui contient le moins d'additions conventionnelles aux vérités qu'elle veut communiquer et qui restreint le moins les effets bienfaisants qu'elles doivent produire.

Lessing passe en revue les diverses périodes de la révélation et les compare aux divers âges de la vie humaine. Le christianisme étant la forme de la révélation chez les peuples occidentaux à l'âge moyen du développement du genre humain, est appelé à durer aussi longtemps qu'il y aura des hommes qui ont besoin d'un médiateur entre eux et la Divinité. Lessing distingue dans le christianisme entre la religion de Christ, celle que Christ comme homme a pratiquée et que ceux qui entrent en communion avec lui doivent pratiquer à leur tour, et entre la religion chrétienne qui, pour produire dans l'homme cette communion de vie, a cru devoir se fonder sur un certain enseignement dogmatique concernant Christ et son œuvre, combiné avec de certaines pratiques et emprunté au milieu sur lequel il était destiné à agir.

Mais il est arrivé ce qui arrive généralement, que l'homme s'est plus attaché à ce qui est accessoire qu'à ce qui est essentiel, et que la religion chrétienne a trouvé plus de défenseurs que la religion de Christ n'a trouvé d'imitateurs.

L'humanité, en poursuivant le progrès de son développement, travaille, sans le savoir et sans le vouloir, à une œuvre de transformation; elle tend à passer de la religion révélée à la religion rationnelle qui se trouve renfermée en elle. Les vérités sont les mêmes, mais la forme qu'elles revêtent, les arguments sur lesquels elles s'appuient, diffèrent. La première procède par voie d'autorité vis-à-vis de la raison, qui n'est pas encore capable de trouver et d'appuyer la vérité par des arguments tirés d'elle-même. Mais bientôt la raison examine les arguments fournis par le témoignage traditionnel; elle cherche à se rendre compte par elle-même de la vérité, et l'autorité alors, d'extérieure et d'étrangère, devient intérieure et fondée dans notre nature même. L'homme, un jour, fera de bon gré et par libre choix, ce que jadis il était si heureux, si joyeux d'être obligé de faire. Ou bien dira-t-on que l'homme ne doit jamais arriver à aimer le bien pour lui-même? Non, l'éducation a son but qu'elle atteindra infailliblement; les perspectives séduisantes qu'on ouvre à l'enfant, les menaces qu'on suspend au-dessus de sa tête, les mystères par lesquels on excite sa curiosité, ne sont que les moyens destinés à l'élever à la sta-

ture parfaite de l'homme qui, lors même que ces perspectives ou ces mystères s'évanouissent, se sent encore capable d'aimer et de vouloir le bien.

VI

Elever l'homme au point où le bien, embrassé par sa conviction propre et son libre choix, sans considération aucune de perspectives étrangères, soit présentes, soit futures, se présente à lui comme sa sainte obligation : tel est l'esprit de la morale nouvelle qui marquera ce qu'avec certains mystiques du moyen âge Lessing se plaît à appeler la période de l'Evangile éternel. L'homme arrivé à la conscience de l'image de Dieu gravée en lui éprouve le besoin d'agir en sa conformité, de se poser des lois saintes découvertes au fond même de sa nature. Le mobile le plus puissant n'est-il pas celui d'agir suivant notre perfection individuelle? L'amour des hommes est le plus beau privilége de cette perfection ; il est en même temps le plus doux fruit du christianisme. Lessing le trouve résumé dans cette phrase du Testament de saint Jean conservé par saint Jérôme : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres. » L'amour laisse deviner aux âmes qu'il rapproche de lui le foyer rayonnant des actes qu'il produit ; il les leur montre pour autant qu'ils peuvent se montrer ; ces

âmes y prennent goût et s'appliquent à produire des actes semblables. Mais les meilleures œuvres de celui qui aime demeurent son secret; elles sont si nombreuses, si étendues, qu'il peut se passer des siècles avant qu'on puisse dire : Voilà ce qu'il a fait. Et pourtant il a coopéré à tout le bien qui s'est accompli ou qui s'accomplira encore dans le monde; il cherche d'ailleurs moins à faire de bonnes œuvres qu'à rendre les bonnes œuvres inutiles. L'amour seul peut et sait trouver des ressources, des expédients inattendus et infiniment délicats, alors que le raisonnement élabore de pauvres et mesquines théories d'accommodation; il travaille à guérir les plaies de la société, sans les faire remarquer à ceux auxquels elles ne causent encore aucune sensation douloureuse. Il ne veut pas ravir à ceux qui tiennent aux pieuses légendes et qui ne sont pas encore capables de goûter toute la saveur du fruit qu'elles renferment, la jouissance qu'ils en auront un jour. « L'écolier qui sait déjà déchiffrer les traits de feu du livre de l'histoire ne doit pas s'impatienter si ses condisciples sont moins avancés ou moins habiles que lui. Et toi, qui frémis d'impatience, arrivé à la dernière page du livre élémentaire, garde-toi bien de laisser apercevoir ce que tu commences à pressentir. Jusqu'à ce que tes condisciples plus faibles t'aient rejoint, retourne plutôt toi-même au livre et examine si tu n'y as point laissé quelques vérités méconnues ou négligées. »

De même que, sorti de tutelle, l'enfant devenu homme, se fait lui-même son plan de vie, dressé avec les souvenirs et les principes puisés à la maison paternelle, de même le genre humain, dans son âge viril, nourri du lait de la parole de Dieu et élevé à l'école des révélations historiques, comprend et embrasse la voie qui s'ouvre devant lui. Lessing sait les écueils qui attendent sur cette voie l'individu comme l'espèce. Malheur au genre humain, si une seule âme se perd ! Toutes devraient prendre à cette perte la part la plus amère, parce que chacune aurait pu encourir le même sort, parce que chacune peut y avoir contribué, attendu que rien, dans ce monde, n'est isolé, rien n'est sans suites, sans suites éternelles. Mais ni ces obstacles, ni ces retards, ni l'incertitude ou l'obscurité de l'avenir ne doivent affaiblir notre courage. La science des choses futures est inutile ; elle n'aurait d'autre résultat que de nous faire négliger nos devoirs présents. Il faut savoir attendre la vie future comme on attend le lendemain. L'homme, tranquille en face de la mort, prouve qu'il a la conviction qu'elle ne l'enlèverait pas s'il n'avait pas achevé de remplir sa tâche. Et lors même qu'à ses yeux ou à ceux des autres cette tâche ne semblerait pas remplie encore, qu'en pouvons-nous savoir ? Ne recueillera-t-il aucun fruit de cette vie parce que ce qu'il a reconnu comme bien ne se réalise pas de son vivant en lui et autour de lui ? Aura-t-il travaillé en vain ? Le progrès de l'humanité, dans le bien ou dans

le mal ne le touchera-t-il point? Cessera-t-il, après sa mort, de participer aux destinées de l'humanité, avec lesquelles les siennes sont si étroitement liées? N'exercera-t-il plus d'influence, n'en subira-t-il plus aucune? Reviendra-t-il encore? Eh quoi, si la voie sur laquelle le genre humain parvient à la perfection doit d'abord être parcourue par chaque homme isolément, n'y a-t-il pas impossibilité à le faire dans le cours d'une seule vie? Pourquoi ne reviendrait-il pas aussi souvent qu'il est capable de recevoir de nouvelles leçons? Ou bien serait-ce parce qu'il a oublié qu'il avait déjà été là? Il est heureux qu'il l'oublie; le souvenir de sa présence antérieure lui ferait faire un mauvais emploi de sa présence actuelle.

On le voit, Lessing aime à s'arrêter à l'idée de la métempsycose. La conscience de n'avoir rien à perdre, d'être en possession de l'éternité explique sa résignation sereine : il ne demande qu'à apprendre à se servir du temps qui, tel qu'il nous est donné, est toujours le meilleur. Cette conscience détruit aussi l'aspiration anxieuse vers un but qu'on a devant les yeux et que pourtant l'humanité contemporaine ne doit pas atteindre, parce qu'elle n'est pas mûre pour lui. Elle forme le pont, ce pont si nécessaire et si souvent dédaigné, entre la théorie et la pratique, entre la science et la vie, entre le présent et l'avenir. Lessing a senti l'abîme, il a jeté le pont; joyeux, il a salué un nouvel âge du monde; mais, plein d'amour, il tend la main à ceux qui sont encore derrière

lui. Il attend avec calme le lever du soleil et laisse brûler les chandelles aussi longtemps qu'elles le veulent et qu'elles le peuvent. Il sait que l'humanité poursuit sa marche imperceptible; mais cette imperceptibilité ne doit pas faire douter d'elle. Lessing ne veut pas désespérer, lors même que dans sa marche elle semble rétrograder. Il n'est pas vrai que le chemin le plus court soit toujours le chemin droit. L'humanité a sur son chemin éternel tant d'individus à prendre avec elle, à faire tant de pas de côté! Mais, malgré cette marche lente et ces pas en arrière, malgré ces arrêts forcés, le temps de l'Evangile éternel viendra : ayons seulement la patience de l'attendre!

VII

Que l'on ne demande pas, après cela, à Lessing un système de théologie ou de philosophie. L'absence même de système donne une empreinte originale à son génie. Sa philosophie est celle du mouvement : il laisse à dessein une large place à l'avenir qui peut facilement se rattacher à lui et développer ses idées sans avoir, au préalable, à déblayer des ruines. Lessing ne pense pas que le temps soit venu de lier les gerbes ; son regard aime à voir jaunir la moisson de tous côtés, et un pressentiment qui le remplit de joie lui dit qu'elle sera belle. Il sait apprécier

également tous les systèmes et montrer par quel côté chacun d'eux a saisi la vérité. De là aussi ce respect touchant avec lequel Lessing s'incline, sans effort et sans condescendance, vers chaque individualité, lui reconnaissant son droit d'existence, sa place dans l'ensemble; de là l'ascendant presque irrésistible de sa force d'attraction et de persuasion. Ce qui constitue le fond de la nature de Lessing, c'est le besoin de vérité : il en a soif et faim; il s'empare de tout ce qui ressemble à un aliment pour satisfaire ce besoin. Jusqu'à quelle profondeur a-t-il puisé à la source de la vérité? C'est ce dont ne peut juger que Celui dont il attend la permission pour puiser plus profondément encore. Mais il sent bien que sa soif n'est pas apaisée. Si l'instinct de sa nature l'a poussé à la recherche de la vérité, l'expérience lui a dit que jamais il ne doit espérer trouver la vérité entière, celle qui permet à l'homme de se reposer. Ce repos, il ne le désire pas, il le redoute, N'a-t-il pas appris que ce qui constitue la valeur morale de l'homme, ce n'est pas la vérité qu'il possède ou croit posséder, mais bien les efforts sincères qu'il fait pour y arriver? Ce n'est point la possession, c'est l'incessante recherche de la vérité qui augmente les forces de l'homme et qui constitue ce qu'on peut appeler sa perfection grandissante. La possession rend sûr, paresseux, orgueilleux. Lessing lui préfère le besoin toujours renaissant que Dieu a mis en nous. La vérité absolue n'est que pour Dieu seul; l'homme doit se

contenter d'y aspirer. Le talent qu'envie Lessing et qu'il possède à un haut degré, le talent qui n'en exclut aucun autre et qui peut même faire négliger ceux que l'on a, c'est de savoir à tout moment puiser la sagesse dans l'expérience : le talent de la perspicacité philosophique, de cette clarté de l'esprit qui illumine chaque impression reçue, et poursuit la vérité jusque dans ses derniers recoins, ne se décourageant point alors que souvent elle lui échappe et ne désespérant pas d'elle, parce qu'elle s'est perdue dans des sentiers où il ne pouvait plus la suivre. Beaucoup penser, au risque de souvent mal penser, est un chemin plus sûr pour bien penser que de ne pas penser du tout. Un caractère de la trempe de Lessing ne demande pas pourquoi et sur quoi penser ; la pensée porte en elle-même son but. Lors même qu'on n'en verrait ni l'utilité ni l'application immédiates, ni ses rapports avec l'absolue vérité, il sait que souvent les perspectives s'ouvrent du côté où l'on s'y attendait le moins, et que c'est en tâtonnant qu'il faut deviner les liens cachés. Quel que soit l'objet sur lequel l'esprit de Lessing s'est dirigé, il s'y abandonne avec tant d'amour, il se l'assimile si bien, qu'il ne peut plus s'en détacher, et que la moindre impulsion suffit pour l'y faire revenir avec toute la puissance d'un premier amour. Et cette sympathie il l'avait pour toutes choses ; rien n'était trop grand, rien n'était trop petit pour lui, et en toutes choses il savait démêler l'essence même.

Ces hautes qualités du génie de Lessing expliquent son isolement. Il vit trop bien les faiblesses des divers partis pour vouloir s'inféoder à l'un deux. Les néologues berlinois le raillent comme un obscurantiste qui ne peut se détacher des anciens dogmes, parce qu'il avait relevé vertement leur satisfaction puérile d'être parvenus déjà si loin dans la voie de la lumière et leur incorrigible vanité : ils s'étaient rendu la tâche très-facile en couvrant d'un vernis moderne les vieilles doctrines et en les affadissant. Quant à Lessing, il préfère boire l'eau de roche des doctrines traditionnelles que d'être réduit à se désaltérer près des eaux bourbeuses de la néologie. Semler, Walch et l'école historico-critique, dont l'équivoque position ne peut affronter la franche hardiesse de Lessing, méconnaissent ses intentions. Semler propose d'enfermer dans une maison d'aliénés celui qui ne sait pas s'accommoder aux vieux errements. De rares et de restrictives adhésions lui parvenaient en secret de la part d'un Claudius, d'un Lavater. Quant à Herder, Lessing l'a connu trop tard et trop peu. Sa position au-dessus de tous les partis le privait d'alliés, rarement utiles, souvent incommodes. Lessing est heureux de n'être pas théologien, il n'est qu'amateur de la théologie ; il n'a jamais été obligé de jurer sur un système, et rien ne le contraint à parler un autre langage que le sien. Lessing était une grande et noble nature, d'une droiture et d'un désintéressement à toute épreuve.

Jamais ses adversaires n'ont réussi à jeter la moindre tache sur son caractère.

Le grand mérite de Lessing, qui en bien des points devançait son siècle, c'est d'avoir travaillé à débarrasser le christianisme du joug de la lettre et à le rendre indépendant des arrêts de la critique. L'un des premiers il a insisté sur la nécessité de distinguer entre la religion et la théologie. Il en appelle avec confiance à la vie immédiate de la religion dans le sentiment, comme au boulevard le plus sûr du christianisme. Le dogme est un essai de se rendre compte du sentiment religieux; or, celui-ci varie à l'infini et le dogme n'a à sa disposition qu'un choix proportionnellement restreint de termes pour en exprimer les diverses modifications. S'il a sur le sentiment l'avantage incontestable de la clarté, il est entraîné de la région d'où il tire sa vie dans celle de la pensée. Il y a beaucoup de bons chrétiens qui ne se rendent pas un compte exact de leur foi, et les meilleurs sont parfois ceux qui sont le moins théologiens. Le vrai chrétien assiste sans trouble aux assauts que la critique livre au dogme, car il vit pour lui ce christianisme qu'il éprouve être si vrai, dans lequel il se sent si heureux. Attaquer la théologie, ce n'est pas attaquer la religion. Celle-ci n'a que faire dans le champ clos où joutent et se débattent le dogme et la critique: à elle le sanctuaire et les perspectives infinies de l'avenir. Lessing aimait, fatigué du poids et des soucis de la vie et

de l'horizon borné et souvent sombre du présent, à se placer sous le ciel, au haut de la colline, d'où il lui semble apercevoir un peu plus que le chemin prescrit pour le jour d'aujourd'hui. Il n'appelle aucun voyageur qui a hâte d'atteindre son gîte à se détourner du sentier ; il ne demande pas que la vue qui l'enchante, enchante aussi les autres ; mais les indices voilés de l'aurore, il faut qu'il les signale à ceux qui travaillent à la même face de l'édifice que lui. Ils sont si doux les liens qui se contractent dans la même intelligence du présent, dans les désirs, dans les espérances communes pour l'avenir !

VIII

A Lessing se rattache le philosophe Moses Mendelssohn (1) (1729-1786). Son père était un pauvre instituteur israélite de Dessau. D'un caractère timide et d'un tempérament maladif, mais doué d'un esprit lucide et d'un jugement juste, Mendelssohn étudia les mathématiques et la philosophie de Wolf à Berlin où il continua à séjourner. Il fit en 1754, en sa qualité d'excellent joueur d'échecs, la connaissance de Lessing pour lequel il professa un véritable culte et qui ne fut pas sans exercer une influence salutaire

(1) Voyez : Kayserling : Mendelssohns philosophische u. religiöse Grundsätze mit Hinblick auf Lessing dargestellt.

sur son développement intellectuel. Mendelssohn manque toutefois d'originalité ; il représente une sorte de juste-milieu entre le rationalisme vulgaire et la tendance de Lessing. Ne possédant pas le don de s'assimiler les opinions d'autrui, il leur appliquait volontiers la mesure étroite des siennes; il se constitua le défenseur opiniâtre du déisme, s'efforçant de le rendre saisissable, voire même édifiant, et transformant la religion en morale. Si Mendelssohn ne jouit pas d'une grande estime comme penseur, son caractère noble et désintéressé lui concilia les sympathies générales. Il était un des collaborateurs les plus actifs de la *Bibliothèque des belles-lettres* et des autres Revues publiées sous les auspices de Nicolaï et de ses amis. Parmi ses ouvrages philosophiques nous citerons les *Lettres sur le sentiment*, un traité sur *Pope* et un autre sur *l'immortalité de l'âme* (1).

Mendelssohn sut écarter habilement les pressantes sollicitations de Lavater qui chercha à le gagner au christianisme. Il persévéra dans la religion de ses pères, et essaya de prouver (2) que les principes de la religion naturelle sont déjà professés dans l'Ancien Testament, et qu'il est facile de les dégager des lois cérémonielles qui n'en sont que l'enveloppe. Dans son ardente polémique contre le dogmatisme, il montre comment le dogme engendre le droit

(1) Briefe über die Empfindungen. 1745. Pope, ein Metaphysiker. 1755. Phädon oder die Unsterblichkeit der Seele. 1767.

(2) Jerusalem oder über religiöse Macht u. Judenthum. 1783.

ecclésiastique, qui à son tour provoque la contrainte et la persécution, lesquelles sont contraires à la fois aux principes de la justice sociale et aux véritables intérêts de la religion. Pour assurer le règne de la tolérance, il est nécessaire de dépouiller l'Eglise de tout pouvoir et de la séparer entièrement de l'Etat. Dans un ouvrage intitulé *Heures matinales* (1), Mendelssohn exposa sa doctrine de Dieu, mais la mort l'empêcha de l'achever. Voici quelles circonstances douloureuses hâtèrent sa fin. Il venait de recevoir le livre de Jacobi sur la doctrine de Spinoza, et fut fort irrité de voir que Jacobi rangeait Lessing parmi les partisans de cette philosophie. Sans consulter ses forces déjà épuisées, il crut devoir défendre son défunt ami contre cette accusation qu'il regardait comme une calomnie, et se hâta de publier un livre pour la réfuter (2). Un refroidissement qui vint se joindre à son extrême irritation détermina sa mort. Cet entretien fort curieux de Lessing avec Jacobi (3), dont les détails, si ce n'est la teneur même, étaient contestés par Mendelssohn, provoqua une vive et longue polémique. L'authenticité n'en paraît pourtant guère douteuse, quoique Jacobi ait peut-être arrangé un peu son récit. L'attrait de Lessing pour le spinozisme s'ex-

(1) Morgenstunden. 1785.
(2) Moses Mendelssohn an die Freunde Lessing's. 1786.
(3) Voyez : Jacobi's sämmtliche Werke. 1819. 3te Aufl. IV. p. 54-90.

plique, bien que la nature même de son esprit l'ait certainement empêché d'embrasser aveuglément toutes les parties du système. Lorsque l'entretien rapporté par Jacobi eut lieu, Lessing se trouvait probablement dans un de ces accès d'humeur paradoxale qui lui étaient familiers; il ne fut pas fâché d'embarrasser et de scandaliser son interlocuteur en prenant le parti de ce Spinoza, si décrié alors par ceux qui tenaient d'une main impuissante le sceptre de la philosophie au dix-huitième siècle. Certes, si Lessing avait dû se prononcer entre un déisme, qui sépare à perte de vue et de vie le monde et Dieu, et le panthéisme de Spinoza qui les identifie, son hésitation n'eût pas été longue. Mais il ne voulut pas se prononcer. Lessing admirait dans Spinoza le puissant jouteur pour la vérité; il louait les sacrifices qu'il a faits à la liberté de penser; mais la monotonie, quelque peu orientale et mécanique, de son substantialisme ne pouvait convenir à la mobilité tout occidentale du criticisme de Lessing.

CHAPITRE IV

LA CRITIQUE BIBLIQUE

I

Le piétisme, désireux de ranimer le zèle pour la vie religieuse, avait surtout recommandé l'étude de la Bible, ébranlant ainsi, sans le vouloir, l'autorité de l'ancien système dogmatique; toutefois, sous son influence, l'interprétation de l'Ecriture seule fit des progrès et non son histoire. Ce furent les attaques des déistes anglais qui forcèrent les théologiens à se livrer à un examen plus approfondi de toutes les questions qui touchent la Bible, son origine, son texte, l'authenticité des livres qui la composent et l'usage qui en a été fait dans l'Eglise. Les études de critique sacrée participèrent d'ailleurs inévitablement au progrès qui se manifesta dans la tractation des sciences historiques en général, à partir du milieu du dernier siècle. Plus la tendance de l'époque favorisait la piété subjective, plus aussi on s'habitua à envisager les formes et les apparitions objectives de la foi sous un point de vue purement historique.

Les défenseurs du christianisme ont pu être alarmés, au début, de ces recherches si nouvelles et si hardies, et craindre que leurs résultats ne portassent une atteinte profonde à la foi; mais ils n'ont pas tardé à s'apercevoir que la chrétienté ne pouvait que se réjouir et se féliciter de voir la Bible étudiée de plus près, mieux connue et mieux appréciée dans ses diverses parties. La science moderne, alors même que dans quelques-uns de ses représentants elle aboutit à des conclusions purement négatives pour la foi chrétienne, n'en peut pas moins revendiquer l'honneur d'avoir rendu, particulièrement en ce qui concerne la Bible, les services les plus signalés à la cause de l'Evangile.

Depuis le commencement du dix-huitième siècle, de nombreux matériaux historiques avaient été réunis par les soins de Walch et d'autres érudits. C'est à JOHANN LORENZ MOSHEIM (1693-1755) qu'il appartint d'apporter de l'ordre et de la lumière dans ce chaos. Né à Lübeck, placé de bonne heure comme répétiteur dans une famille noble du Holstein, Mosheim fit ses études à Kiel, et fut nommé successivement professeur à l'université de Helmstædt et à celle de Gœttingue, dont il avait été pour ainsi dire le créateur. Caractère noble et aimable, doué d'un esprit souple et fin, mûri par de sérieuses études classiques et philosophiques, Mosheim écrivait avec la même facilité en latin et en allemand, et attira l'attention de Leibnitz par son exposition habile, élé-

gante, presque artistique. Son orthodoxie adoucie et tolérante lui permettait d'interroger l'histoire sans parti pris. Il avait une profonde aversion pour la polémique et s'était approprié l'adage de Leibnitz : « Je n'ai pas l'esprit désapprobateur. » On a surnommé Mosheim le père de l'histoire ecclésiastique moderne ; et en effet ses *Institutiones historiæ ecclesiasticæ* (1726-1755) dénotent à la fois des recherches sérieuses et un pragmatisme fin et spirituel. On peut pourtant reprocher à notre auteur d'écrire l'histoire de l'Eglise en homme d'Etat plutôt qu'en chrétien. Ses vues sont assez superficielles, et il ne descend jamais dans les profondeurs de l'expérience chrétienne pour se rendre compte des mobiles qui ont fait agir les hommes et déterminé les événements. Nous relevons encore de Mosheim une *Histoire des hérésies* (1), écrite avec impartialité et même avec bienveillance ; puis une *Morale biblique* (2), pleine d'aperçus ingénieux, d'applications heureuses, quoique rédigée avec une prolixité fatigante ; enfin sept volumes de sermons (3), remarquables par la forme littéraire soignée, et par une clarté et une rigueur logique bienfaisantes.

La critique biblique proprement dite débuta par l'examen du texte sacré. Parmi les savants qui ont, les premiers, porté leurs investigations sur ce terrain,

(1) Versuch einer unparteiischen Ketzergeschichte. 1746-48.
(2) Sittenlehre der heiligen Schrift. Helmst. 1735-53. 5 vol. in 4°.
(3) Heilige Reden. 1725 et suiv. 7 vol.



nous devons nommer JOHANN JACOB WETTSTEIN (1693-1754) de Bâle. Son éducation scientifique fut d'abord dirigée par son père qui était pasteur à l'église de Saint-Léonard, puis continuée à l'université sous la savante direction de Buxtorf, de Werenfels et d'Iselin. Le jeune philologue compara de bonne heure entre eux les divers *codices* que renfermait la bibliothèque de sa ville natale et publia le résultat de ses recherches dans une dissertation intitulée : *De variis Novi Testamenti lectionibus*. Wettstein fit ensuite un voyage en Angleterre et en France. A Londres il entra en relations avec le célèbre critique et philologue Bentley et se livra pour lui à de savantes recherches à la bibliothèque royale de Paris où il fit la connaissance de Montfaucon et de de la Rue. Nommé successivement aumônier des troupes suisses en Hollande et pasteur à Bâle, il se sentait trop à l'étroit dans cette sphère d'activité purement ecclésiastique. Ses opinions en matière de critique lui causèrent d'ailleurs des ennuis auxquels il fut très-sensible. C'est ainsi qu'il s'attira le blâme de ses anciens maîtres pour avoir attribué au *codex* des Evangiles de la bibliothèque de Bâle un âge moins avancé qu'ils ne le faisaient eux-mêmes. Il fut formellement accusé d'arianisme et de socinianisme pour avoir préféré dans 1 Tim. III, 16, la leçon ὃς à celle de θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί. Une enquête fut ordonnée contre Wettstein, à la suite de laquelle il fut destitué. Tout en protestant contre cette mesure, il se réfugia

à Amsterdam chez ses parents, libraires célèbres, pour lesquels il prépara son édition critique du Nouveau Testament. Il retourna encore une fois à Bâle pour plaider sa cause, mais malgré les bonnes dispositions du gouvernement, il perdit son procès à cause du ton mordant dans lequel il avait présenté sa défense.

En 1751 parut sa célèbre édition du Nouveau Testament grec (1), riche trésor de critique et d'exégèse biblique. Wettstein, en effet, n'a pas comparé moins de quarante *codices;* il les décrit avec beaucoup de soin, il les classe, mais il énumère plutôt qu'il ne pèse leur mérite : c'est de lui que date leur dénomination. Il n'ose encore reviser le texte reçu lui-même; c'est en notes, sous forme de variantes, qu'il présente le résultat de ses recherches, plaçant en première ligne les leçons qu'il préfère au texte lui-même, puis les autres, par rang de valeur, mais sans indiquer les principes qui le guident dans sa critique. Il y ajoute une traduction, avec des remarques archéologiques, ethnographiques et des parallèles tirés des auteurs classiques, des Pères de l'Eglise et des rabbins. Il convient de faire remarquer aussi que les opinions dogmatiques de Wettstein n'exercèrent aucune influence sur ses travaux scientifiques.

(1) Ἡ καινὴ Διαθήκη. Novum Testamentum græcum editionis receptæ, cum lectionibus variantibus Codicum Mss. editionum aliarum, versionum et Patrum — opera et studio Joannis Jacobi Wetstenii. 1751.



Malgré ces louables tentatives on continua à préférer le texte reçu et les leçons les plus accréditées soit par le nombre, soit par la valeur des manuscrits.

Ce que Mosheim a été pour l'histoire de l'Eglise, JOHANN AUGUST ERNESTI (1707-1781) le fut pour l'interprétation du Nouveau Testament. Il emprunta à Wettstein le principe que l'Ecriture devait être avant tout interprétée grammaticalement et historiquement; il réussit d'autant mieux à l'inculquer à son époque qu'il tenait lui-même un juste milieu entre l'orthodoxie et le rationalisme. Né en Thuringe où son père était pasteur, il fit à Wittemberg et à Leipzig de bonnes études classiques, puis professa dans cette dernière ville la littérature ancienne et la théologie. Intimement versé dans la connaissance de l'antiquité classique, éditeur estimé des œuvres de Xénophon, d'Homère, de Polybe, de Tacite et de Cicéron, écrivain disert et élégant, Ernesti apportait à ses recherches plus de conscience et de goût que de profondeur et d'esprit philosophique. Il défendait contre Crusius les droits de l'objectivité en matière d'interprétation et eut à soutenir contre lui une vive polémique. Ernesti accusait son collègue d'ignorance et d'esprit visionnaire, tandis que celui-ci reprochait à son rival son esprit profane et ses tendances déistes.

L'ouvrage principal d'Ernesti est une *Herméneu-*

tique du Nouveau Testament (1), remarquable par la diction classique, l'élégance et la concision de la forme plus encore que par la hardiesse des vues. Il y fait rentrer tous les matériaux qui forment aujourd'hui l'introduction au Nouveau Testament. Il insiste sur la nécessité d'expliquer la Bible d'après le sens grammatical, en rejetant à la fois l'autorité de l'Eglise, le sentiment propre, l'imagination allégorisante et les systèmes philosophiques. La Bible doit être expliquée comme tout autre livre (2). Ernesti détruit aussi le préjugé de la pureté de la langue grecque du Nouveau Testament que l'on avait nourri jusque-là et insiste avec raison sur la nécessité d'étudier l'idiome particulier dans lequel les écrivains sacrés se sont exprimés. Outre un certain nombre d'opuscules philologiques et théologiques (3) publiés pour faire suite à son grand ouvrage, Ernesti fonda la première revue de théologie (4) et en rédigea lui-même la plupart des articles. Ernesti fut loin de tirer toutes les conséquences du principe exégétique qu'il venait de poser ; il ne paraît même pas les avoir aperçues et mourut dans l'illusion d'être resté parfaitement orthodoxe : il avait en effet défendu le

(1) Institutio interpretis N. T. Leipz. 1761. 3e édit. 1774.

(2) Una eademque ratio interpretandi communis est omnibus libris, in quocunque argumento occupatis (Institutio, p. 227).

(3) Opusculi philologici critici. 1764. Opusculi theologici critici. 1773.

(4) Neue theologische Bibliothek. 1771-93. 24 vol. Neueste theologische Bibliothek, id. 1773-79. 4 vol,

dogme luthérien contre les novateurs et expressément maintenu la notion ecclésiastique de l'inspiration. Porté et soutenu dans son œuvre par l'esprit de l'époque, Ernesti fut bientôt dépassé par un siècle épris de ses lumières et impatient de secouer le joug du passé. Quoiqu'il eût formé beaucoup de disciples, notre auteur ne laissa pas d'école proprement dite.

Johann David Michaëlis (1717-1791) appliqua les principes d'Ernesti à l'Ancien Testament. Savant consciencieux et infatigable, il fut élevé à la maison des orphelins de Halle, suivit les cours de l'université et compléta ses études par des voyages en Angleterre et en Hollande qui lui valurent une grande réputation d'érudit. Il fut appelé en 1745 à Goettingue pour y professer les langues orientales. Conseiller intime, chancelier de l'université, écrivain fécond, Michaëlis a déployé une activité prodigieuse. Il provoqua les voyages de Niebuhr et de Forskal en Arabie aux frais du roi de Danemark Frédéric V, et leur soumit une série de questions dans un livre publié à cet effet. Il créa la *Revue orientale* qui n'eut pas moins de vingt-quatre volumes (1), fit paraître une *Traduction de l'Ancien Testament* en treize volumes avec remarques historiques et critiques (2), suivie d'une *Traduction du Nouveau Testament*, en 2 volumes (3). Il rédigea un manuel de *Droit mosaïque* (4),

(1) Orientalische u. exegetische Bibliothek. 1771-93. 24 vol.
(2) Uebersetzung des A. T. 1769-86. 13 vol.
(3) Uebersetzung des N. T. 1790. 2 vol.
(4) Mosaïsches Recht. 1770. 6 vol.

un manuel de *Dogmatique* en latin et en allemand (1), un manuel de morale sous le titre de *Doctrine du bonheur* (2). Mais ses ouvrages les plus marquants sont une *Introduction au Nouveau Testament* (3), et surtout le premier volume de son *Introduction à l'Ancien Testament* (4). Michaëlis y a réuni de nombreux matériaux relatifs à l'origine des livres bibliques, à la connaissance du texte comme aussi des usages et des mœurs de l'Orient; malheureusement la forme de l'exposition n'est pas exempte de sécheresse et de pédantisme. Le savant orientaliste croit à la révélation, mais d'une manière tout extérieure et seulement comme confirmation de la religion naturelle; il admet les miracles et les prophéties, mais confesse n'avoir jamais rien ressenti dans sa vie d'un témoignage du Saint-Esprit. C'est ainsi qu'il considère Moïse comme un homme d'Etat habile qui a fait accepter par des motifs religieux ce qui lui semblait utile pour son peuple. Si, par exemple, il défend au nom de Dieu de cuire le cabri dans le lait de sa mère, c'est que le cabri est meilleur apprêté à l'huile d'olive qu'au beurre. Nous possédons aussi de Michaëlis une autobiographie (5) et sa correspondance littéraire (6).

(1) Compendium Theologiæ dogmaticæ. 1760.
(2) Glückseligkeitslehre, herausgegeben von Stäudlin. 1792. 2 vol.
(3) Einleitung in das N. T. 1750. 2 vol. 4e Edition. 1788.
(4) Einleitung in das A. T. 1787. 1 vol.
(5) Selbstbiographie, herausgeg. von Buhle. 1793.
(6) Literarischer Briefwechsel, id. 1794-96. 3 vol.

II

L'écrivain le plus important de ce groupe est Johann Salomo Semler (1725-1791) (1). Elevé dans le piétisme, homme d'études et savant de cabinet, entraîné par le courant du temps plutôt que par la force de son génie, poussé vers l'innovation par instinct plutôt qu'avec pleine conscience, trop faible pour guider le mouvement tout en portant des coups mortels à l'ancien système dogmatique, impliqué dans des disputes sans fin, de peu d'importance souvent, qui consument son temps et ses forces, Semler n'était point fait pour être chef de parti. Son père était pasteur à Saalfeld dans le duché de Saxe-Cobourg. On raconte de lui que dans les enchères publiques il achetait les livres à l'aune, si bien qu'il acquérait les premiers volumes d'un ouvrage dont les suivants tombaient en d'autres mains. Cette bibliothèque, un peu composée au hasard, fut la première base des études de Semler. Sa mère était une femme très-pieuse nourrie dans les principes de Spener et de Francke. Le piétisme eut une grande puissance sur le caractère naturellement faible de Semler; il dut s'accommoder de bonne heure au patois de Ca-

(1) Voyez : Selbstbiographie. 1781. 2 vol. Eichhorn : Leben Semler's. Schmid : die Theologie Semler's. Nördl. 1858.

naan et savoir rendre compte à chaque moment de l'état de son âme. Dans son journal, écrit avec une sincérité un peu gauche et singulièrement prolixe, il se fait d'amers reproches de n'y point pouvoir arriver. Aussi devient-il sérieux et renfermé ; la certitude de l'adoption divine lui manque ; il lutte à genoux avec larmes, se repaît de scrupules et regarde comme un devoir d'être très-triste. A dix-sept ans, il quitte la maison paternelle pour se rendre à Halle. Bien accueilli par les piétistes, il loue l'affection dont ils l'entourent, mais se plaint de leur dédain pour la science.

Semler doit au piétisme les sentiments religieux qu'il conserva durant toute sa vie, au milieu d'un siècle incrédule et railleur, ainsi qu'une indifférence prononcée pour la partie dogmatique du christianisme. Selon lui, c'est le cœur, et le cœur seul, qui est le siége de la véritable religion. Elle a un caractère essentiellement subjectif et privé (*Privat religion*). Les formules n'influent guère sur la vie morale. Mais, pour que cette religion subjective ne dégénère pas en séparatisme et pour que l'institution si utile de la communauté chrétienne ne soit point ébranlée, Semler consent à s'accommoder, si ce n'est aux idées, du moins aux termes conventionnels, et à s'associer au culte de la communauté, alors même qu'il ne partage plus les convictions qu'il est chargé d'exprimer. Nous n'avons pas besoin d'insister sur les dangers qu'offre une pareille théorie.

Quand l'accommodation devient-elle de l'hypocrisie ? Cela est assez difficile à déterminer. En tous les cas, chez Semler, elle est tempérée par l'espoir que la doctrine de l'Eglise se purifiera et se tranformera peu à peu; en attendant, il convient, pense-t-il, de se résigner et de verser le vin nouveau dans les vieilles outres.

A Halle, Semler s'attacha surtout aux leçons de Baumgarten, dont il était l'élève favori, et dont la maison était ouverte à tous les hommes de mérite. Voltaire y passa un jour, et Semler eut l'occasion de le voir aux prises avec Wolf, dont le pédantisme lourd et vaniteux ennuya tout le monde. Le fruit de ses études à Halle fut un amas de connaissances trop diverses à la fois et trop peu digérées pour ne pas constituer un tout informe. Après avoir enseigné l'histoire et la littérature à Cobourg et à Altdorf, Semler fut nommé, en 1752, professeur de théologie à Halle. Il débuta par des cours sur l'herméneutique et l'histoire de l'Eglise. Lié d'une vive amitié avec Baumgarten, il hérita, après sa mort, de sa gloire. Une jeunesse enthousiaste le défendit contre les attaques des journaux et des « espions théologiques, » dont Semler se plaint amèrement. Ses cours, préparés consciencieusement, mais présentés d'une manière confuse et informe, attiraient une grande affluence d'étudiants. Ils eurent plus de succès que ses livres, écrits sans goût, sans plan, dans un style lourd et incorrect, précédés de longues pré-

faces, accompagnés et surchargés d'annotations, suivis d'interminables suppléments, véritable image du chaos pédantesque que présentait le savoir de Semler, auquel le sens du beau manquait absolument. Honteux de son ignorance, il avait fait des lectures immenses, compilé des faits innombrables, amassé des trésors d'érudition. Semler faisait de quatre à cinq leçons par jour, et il n'a pas publié moins de cent soixante et onze écrits, la plupart, il est vrai, peu développés, mais dénotant des recherches originales et stimulant l'esprit d'investigation.

Les études de Semler sur l'histoire de l'Eglise (1) l'amenèrent bientôt à la conviction que l'orthodoxie a eu ses variations, elle aussi, avant de se fixer, de s'incruster dans les formules officielles, qu'il est nécessaire de distinguer entre la théologie biblique et le dogme ecclésiastique, et que les diverses formes que la pensée chrétienne a revêtues sont de leur nature essentiellement variables et accidentelles; il donna ainsi la première impulsion à l'histoire des dogmes, qui avait été complétement négligée avant lui. Emporté par son zèle critique, Semler va jusqu'à distinguer trois religions différentes dans le christianisme : la religion sociale ou ecclésiastique, la religion individuelle ou subjective et la religion historique ou biblique. Seulement, quand il s'agit de déterminer leurs rapports et leur valeur comparative,

(1) Selecta capita historiæ ecclesiasticæ. 3 vol.

notre auteur se laisse successivement dominer par deux tendances opposées, par le radicalisme religieux, dont l'atmosphère intellectuelle du dix-huitième siècle était si fortement imprégnée, et par une sorte de soumission aveugle et superstitieuse à l'état de choses existant, résultat de sa nature éminemment prudente et timorée. Dans l'histoire de l'Eglise, la critique de Semler s'est surtout attachée aux premiers siècles; elle s'applique à détruire le nimbe dont les chrétiens se plaisent à les entourer; elle ramène à leurs vraies proportions les événements que l'imagination crédule des contemporains ou de la postérité avait faussement grandis, et elle dévoile l'inauthenticité de documents qui jusque-là n'avaient été contestés par personne. L'éclat des héros de ce premier âge pâlit sous la rude main de Semler : les martyrs ne sont plus que de vulgaires fanatiques ; les moines, des fous; les évêques, des intrigants : Pélage seul trouve grâce dans cette hécatombe de saints, sans doute en sa qualité de victime de saint Augustin, auquel notre critique a voué une haine toute particulière.

III

Mais c'est sur la Bible, et en particulier sur les livres du Nouveau Testament, que la critique de

Semler a surtout concentré ses efforts. En 1760 parut un petit traité sur les démoniaques (1), qui fit une grande sensation. Il fut écrit à l'occasion d'une pauvre femme d'un village situé près de Wittemberg, que plusieurs théologiens regardaient comme possédée. Semler cherche à prouver, par l'examen des textes, que Jésus-Christ et les apôtres se sont trouvés en présence de malades véritables, soit épileptiques, soit atteints de folie, et que, pour les guérir, ils se sont accommodés au langage du temps, sans entendre confirmer en quoi que ce soit les préjugés régnants. Cette explication, qui paraît bien faible aujourd'hui, provoqua un véritable scandale dans le public religieux. Peu de temps après, Semler eut à soutenir une lutte violente avec le pasteur Gœtze, au sujet du fameux passage 1 Jean V, 7, sur la Trinité, dont notre auteur, dans sa collection des *Dicta probantia* de la dogmatique, avait prouvé l'inauthenticité. Pendant que Semler écrivait pour le grand public des paraphrases des livres les plus importants du Nouveau Testament, avec préfaces et remarques critiques, il publia son *Traité sur le libre usage du canon* (2), qui devait provoquer une véritable révolution dans le monde scientifique. Prenant pour point de départ les divergences que nous rencontrons dans l'Eglise primitive au sujet de la fixation du recueil ou canon des livres regardés comme

(1) De dæmoniacis quorum in N. T. fit mentio.
(2) Abhandlung vom freien Gebrauch des Canons. 1771-75. 4 vol.

inspirés, Semler cherche à démontrer que la Bible ne doit pas être considérée comme la norme de la foi, mais simplement comme le catalogue des livres officiellement désignés pour être lus dans l'Eglise. Dès lors la Bible n'a plus qu'une autorité officielle, conventionnelle, c'est-à-dire fictive, et la religion individuelle peut fort bien s'en passer. De même, Semler transforme en une inspiration purement morale la théopneustie des livres saints. Est inspiré dans la Bible tout ce qui édifie le lecteur, tout ce qui le rend plus sage et meilleur (1). La Bible contient la vérité religieuse, elle ne l'est pas elle-même; il s'agit de séparer le véritable contenu religieux des idées locales et temporaires qui le défigurent. Mais où trouver un critère infaillible pour opérer ce triage? Ce critère, cette norme de la foi, pour Semler, c'est le cœur humain. Jésus-Christ et ses apôtres ne peuvent avoir prêché que la religion qui seule mérite ce nom, celle qui concourt à notre amélioration morale et nous communique des préceptes éclairés sur l'adoration intérieure de Dieu. Toutes les fois que nous trouvons des dogmes qui sont impropres à produire ce résultat, nous devons supposer qu'il y a eu accommodation. Or, à y regarder de près, Semler ne laisse subsister du christianisme que ce détritus rationnel que l'on appelle religion naturelle; toutes les doctrines spéciales,

(1) « dass sie nun von geistlichen Veränderungen u. Vollkommenheiten mehr wissen u. leichter es actu nützen als vorher, ohne diese Vorstellungen gehabt zu haben. »

non-seulement celles qui ont trait au Messie, au sacrifice expiatoire, etc., mais même l'idée du royaume de Dieu, il les rejette comme d'origine juive. Le Nouveau Testament, comme l'Ancien Testament, a été écrit par des Juifs et pour des Juifs, accidentellement seulement pour des Grecs. Or, les Juifs aiment les mythes et les récits merveilleux, aussi nos livres sacrés en sont-ils remplis. Saint Paul, le premier, a fondé le christianisme sur la doctrine, mais sur une doctrine toute imprégnée d'idées juives.

Nous citerons encore de Semler son traité sur l'*Apocalypse* (1) qu'il détestait tout particulièrement, comme le produit d'un fou furieux. Il prit également part à la lutte contre Reimarus (2) et contre Bahrdt (3), mais dans le sens des idées conservatrices. Ses amis l'ayant accusé de duplicité, à cause de son attitude équivoque et hésitante entre le rationalisme et l'orthodoxie, et le ministre Zedlitz lui ayant même enlevé la direction du séminaire de Halle, Semler crut de son devoir d'expliquer sa conduite en publiant son autobiographie. Dans sa *Dogmatique* (4), il distingue avec soin entre la doctrine biblique et la doctrine ecclésiastique, mais il épure et spiritualise la première en vertu de sa théorie de l'accommodation ; quant aux formules ecclésiastiques, il en trace fort exactement

(1) Christliche freie Untersuchung über die sogenannte Offenbarung Johannis. 1776.
(2) Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten. 1779.
(3) Antwort auf das Bahrdt'sche Glaubensbekenntniss. 1779.
(4) Voyez : Einleitung zu Baumgarten's Glaubenslehre. 1759.

l'histoire et conclut d'ordinaire en les représentant comme une preuve de l'orgueil humain qui n'a pas voulu reconnaître les limites de la raison. Toutefois Semler ne voulait pas que l'on touchât à l'autorité des livres symboliques dont il avait publié une édition critique (1). Le prélat Lüdke de Berlin s'étant permis d'attaquer leur caractère obligatoire, Semler entra en lice contre lui, concurremment avec Gœtze.

Semler conserva jusqu'à la fin de sa vie une piété sincère et profonde, une confiance filiale en Dieu. Sa vie de famille respire un incomparable parfum de pureté. Il aime les mystiques, en particulier Jacob Bœhme, à cause de leur esprit doux et tolérant : c'est chez eux qu'il trouve le véritable christianisme. Il s'occupa vers la fin de sa vie d'alchimie et de la recherche de la pierre philosophale ; il approuva les cures merveilleuses opérées par Gassner et la foi aux miracles de Lavater, et quitta ce monde, délaissé de ses adhérents, le cœur navré à la vue de la tendance qui portait son siècle vers l'incrédulité et le mépris de la religion.

Après Semler nous nommerons encore JOHANN JACOB GRIESBACH (1745-1812), professeur à Iéna, qui fit faire un progrès sérieux à la critique du texte du Nouveau Testament. Il émit le principe critique contestable que le texte le plus répandu devait être

(1) Apparatus ad libros symbolicos ecclesiæ Lutheranæ. Halle. 1775.

le plus authentique, réunit une masse énorme de variantes, les tria avec soin en distinguant entre les recensions occidentales, alexandrines et byzantines, et en donnant la préférence aux deux premières. Le premier aussi, Griesbach abandonna le *textus receptus* et imprima résolûment celui qui lui paraissait le plus conforme aux principes de critique qu'il avait établis (1). De son côté, JOHANN GOTTFRIED EICHHORN (1784-1827), professeur des langues orientales à Iéna et à Gœttingue, dans la Revue qu'il dirigea et dans des introductions très-recherchées à l'Ancien et au Nouveau Testament, réunit une foule de notices historiques, littéraires et archéologiques destinées à faciliter l'intelligence des livres sacrés, quoique les hypothèses souvent hasardées de l'auteur, son style déclamatoire et son point de vue rationaliste nuisent singulièrement à la valeur scientifique de ses ouvrages (2).

(1) Libri N. T. historici. Halle. 1774. Son édition principale est de 1796-1806 en 2 vol.

(2) Repertorium für biblische u. morgenländische Literatur. Leipz. 1777-1786. 18 vol. Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur. Leipz. 1787-1803. 10 vol. Einleitung in's A. T. Leipz. 1781-83. 3e édit. 1825-26. 8 vol. Einleitung in das N. T. 1804-14. 2e édit. 1820-27. 5 vol.

CHAPITRE V

LES APOLOGISTES

I

A côté du groupe des néologues et des critiques vient se placer celui des apologistes. Tandis qu'un petit nombre s'applique à défendre tout l'ancien système dogmatique, la plupart d'entre eux, animés par le souffle de l'époque, s'efforcent de réconcilier leurs contemporains avec les vérités fondamentales du christianisme. L'intérêt religieux les préoccupe plus que les questions de dogme ou d'histoire. C'est contre les déistes anglais et les naturalistes français que se tourne surtout leur zèle, et dans leurs rangs nous ne rencontrons pas seulement des théologiens de profession, mais aussi des astronomes, des botanistes, des mathématiciens. Plus peut-être que leurs adversaires, et certainement contre leur intention, ces apologistes ont frayé la voie au rationalisme par la manière insuffisante, incomplète et souvent maladroite dont ils ont défendu le christianisme. Nous ne devons pas moins louer leurs

efforts, et si leurs écrits sont délaissés et justement oubliés aujourd'hui, la noblesse de leurs sentiments et l'élévation de leur caractère assurent à leur mémoire la reconnaissance de la postérité.

Nous nommerons d'abord, parmi ces apologistes, LÉONHARD EULER (1707-1783), fils d'un pasteur de Riehen en Suisse et élevé à Bâle, qui échangea de bonne heure l'étude de la théologie contre celle des mathématiques, pour lesquelles il éprouvait une vive passion. Il reçut un appel à l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg où ses amis et compatriotes, les frères Bernouilli, l'avaient déjà précédé. Frédéric II le décida en 1741 à se fixer à Berlin, et ce fut sans doute son contact avec les esprits forts de la cour de Potsdam qui lui suggéra l'idée de publier son *Apologie de la révélation chrétienne* (1).

D'après Euler le but de la révélation est l'amélioration de la volonté. La perfection de l'homme consiste dans l'équilibre de la raison et de la volonté; c'est de leur accord que dépend aussi notre bonheur. A quoi servent, en effet, les progrès de la raison dans la connaissance de la vérité, si la volonté n'en profite point? Les hommes les plus perspicaces et les plus intelligents sont souvent les moins vertueux. Une volonté pervertie unie à un esprit pénétrant ne constitue-t-elle point ce que nous appelons un caractère diabolique? Notre respon-

(1) Rettung der Offenbarung gegen die Einwürfe der Freigeister. 1747.

sabilité et, s'il y a lieu, notre culpabilité, sont proportionnées au degré de nos connaissances. Une révélation qui augmenterait indéfiniment le nombre de nos connaissances sans exercer d'influence sur notre volonté ou lui apporter de nouveaux appuis, conduirait l'homme à la perdition bien plus qu'au salut ; elle rendrait notre faute infinie. La révélation ne doit donc nous montrer des souveraines perfections de Dieu que ce que nous pouvons en saisir, dans notre état de volonté égarée, sans augmenter notre crime. Or, c'est précisément là ce que fait la religion chrétienne. C'est, en même temps, une marque nécessaire de la véritable révélation que les signes de son origine divine n'éclatent pas immédiatement aux yeux de tous : la responsabilité des incrédules en serait aggravée.

Les hommes les plus sages de tous les temps n'ont pas découvert la vraie source de nos devoirs, l'amour ; seule, la Bible nous l'a montrée, en nous révélant d'une manière parfaite l'amour de Dieu et en nous donnant ce mobile, le seul efficace, pour nous conduire à notre destinée. La confiance filiale en une Providence qui ne veut que notre bien, la relation et la communion constantes avec l'Etre suprême entretiennent et développent cet amour en nous. Refuser de croire à la Bible parce qu'elle nous raconte des faits miraculeux ne servirait qu'à nous embarrasser dans de nouvelles difficultés, car l'explication des événements et des révolutions survenus

dans l'histoire n'est souvent possible qu'à la condition d'admettre l'intervention d'un miracle. Ainsi la fondation de l'Eglise ne saurait se comprendre sans le miracle de la résurrection de Jésus-Christ qui, à lui seul, suffit à prouver la divinité de sa mission. Qu'il y ait dans l'Ecriture de nombreuses difficultés qui ne seront pas de sitôt résolues : cela ne saurait être nié. Mais quoi ! Faudrait-il rejeter la géométrie, la plus positive de toutes les sciences, celle dont les résultats sont entourés de la plus grande évidence, parce qu'elle présente encore des problèmes qui paraissent insolubles ? A Dieu ne plaise ! Notre auteur croit pouvoir affirmer que la répulsion que la plupart des hommes éprouvent pour la révélation a son siége non dans l'intelligence, mais dans la volonté.

Tel est le caractère assez vague, comme on le voit, de l'apologie d'Euler ; il n'entre point dans les questions de détail soit du dogme soit de la critique sacrée, et les mailles de son argumentation sont trop peu serrées pour empêcher le doute d'y passer. La vie d'Euler de tous points d'accord avec sa foi, en est au fond la meilleure apologie. Il termina ses jours à Saint-Pétersbourg, conservant au milieu de ses nombreuses épreuves une rare sérénité et une parfaite résignation. Il avait perdu un œil dès 1735 et trente ans après il devint complétement aveugle. Ce savant modeste, simple et consciencieux, était aussi un chrétien pieux et convaincu.

II

A côté d'Euler vient se placer **Albrecht von Haller** (1708-1777) (1), né à Berne d'une ancienne famille patricienne. D'une constitution faible, en proie à de vives souffrances depuis son enfance, mais très-précoce d'esprit, Haller n'étudia pas la théologie comme son père, jurisconsulte distingué et mort dans la fleur de l'âge, l'avait désiré, mais la médecine. On raconte que, dès l'âge de quatre ans, il prêchait aux domestiques de la maison, assis sur la petite banquette près du poële, et qu'à neuf ans il était capable de lire le Nouveau Testament en grec. A Tubingue, où il se rendit dans sa seizième année, les mœurs grossières des étudiants le repoussèrent, et il alla à Leyde auprès du célèbre Boerhave qui exerça sur lui une grande influence. Muni de son diplôme de docteur, il parcourut la Hollande, l'Angleterre et la France et revint dans sa patrie en 1729. Après avoir suivi encore les cours de Bernouilli à Bâle pour se perfectionner dans les sciences mathématiques, il se fixa à Berne pour y exercer la médecine : mais ses mérites n'y furent point appréciés. C'est à Gœttingue, où il accepta

(1) Voyez : Hundeshagen : Zur Erinnrung an A. v. Haller u. seine Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung. Protest. Monatsblätter. 1858. H. 6. Baggesen : Albr. v. Haller als Christ und Apologet. Bern. 1865.

une chaire de professeur en 1724, qu'il commença à devenir célèbre ; il réunit autour de lui un nombreux auditoire, se fit connaître par une série de publications fort estimées et ne tarda pas à être nommé membre de toutes les académies de médecine de l'Europe. Il revint à Berne passer dans la retraite les dernières années de sa vie. Le *Journal de Haller*, publié après sa mort par son ami Heinzmann (1), nous permet de jeter un regard dans ce cœur droit, simple et sincèrement religieux, que les épreuves domestiques avaient mûri et qui avait pris l'habitude de confier à Dieu toutes ses joies et toutes ses peines, le bénissant pour les unes et pour les autres, s'accusant amèrement des moindres mouvements de vanité et des plus légères traces de mécontentement qu'il découvrait en lui.

En présence des attaques que les encyclopédistes français et leurs adeptes à l'étranger ne cessaient de diriger contre le christianisme, Haller ne crut pas pouvoir garder le silence. Il publia en 1772 ses *Lettres sur les vérités les plus importantes de la révélation* (2). C'est un père qui s'adresse à sa fille dans un langage élevé et empreint d'une pureté toute classique. Partant de ce principe qu'il faut avoir soi-même éprouvé la valeur des arguments présentés en faveur de la religion si elle doit nous être de quelque secours dans la vie, il combat le pharisaïsme philoso-

(1) A. v. Haller's Tagebuch, herausgegeben von Heinzmann. 1787.
(2) Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung. 1772.

phique qui nie le péché pour n'avoir pas à s'en accuser. Il part du fait incontestable de la corruption de la nature humaine pour s'élever au mystère de la rédemption qui seul peut y porter remède. Haller trouve la marque de la divine mission de Jésus, non dans sa doctrine, quoiqu'elle soit incomparablement supérieure à celle de tous les sages, mais dans les prophéties et dans les miracles (surtout dans celui de la résurrection) qui établissent la divine autorité de ses révélations. Ce qu'il nous est particulièrement nécessaire de savoir, ce qui nous est surnaturellement garanti par la révélation, c'est que par la mort de Jésus-Christ les péchés des hommes sont pardonnés. Notre auteur reconnaît dans ce fait la preuve la plus saisissable de la grâce divine et s'adonne avec humilité et confiance à son action salutaire, alors même qu'il ne sait pas définir exactement le mode d'après lequel elle procède.

On le voit, s'il faut louer l'esprit religieux qui anime cette apologie du christianisme, la valeur scientifique en est presque nulle. Les contemporains de Haller se montrèrent plus frappés de la puissance du sentiment qui règne dans ces lettres sur la révélation que de la faiblesse du raisonnement. La même observation s'applique aux *Lettres sur quelques objections présentées par les libres penseurs contre la révélation* (1). Ce que notre auteur a peut-être écrit

(1) Briefe über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung. 1775.



de mieux ce sont ses poésies philosophiques sur les Alpes où l'amour de la grande nature s'unit à une élévation et à une vigueur morales incomparables et s'exprime dans le plus noble langage. C'est un mâle et fortifiant poëme en l'honneur de celui qui a fait les Alpes si hautes et l'homme qui les contemple si petit, et pourtant, malgré sa petitesse, capable d'en comprendre la majestueuse beauté.

III

L'un des plus éloquents défenseurs du christianisme de cette époque, moins toutefois par une apologie savante que par sa vie, par l'ensemble de ses écrits et surtout par ses cantiques, c'est CHRISTIAN FÜRCHTEGOTT GELLERT (1715-1769) (1). Né à Haynichen dans l'Erzgebirg saxon où son père était pasteur, élevé dans les principes d'une piété douce et confiante, qui contraste avec son caractère naturellement inquiet et timoré, Gellert fit ses études au gymnase de Misnie et à l'université de Leipzig. Après s'être fait connaître par un certain nombre de travaux littéraires, forcé par l'état de sa santé à renoncer au pastorat, il professa à Leipzig les belles-

(1) Voyez: Nitzsch: Ueber Gellert. Berl. 1857. Luthardt: Chr. F. Gellert. Leipz. 1870.

lettres et la morale, et exerça par ses cours (1) et par sa personnalité sympathique une grande influence sur les étudiants. Mais c'est surtout par la publication de ses poésies religieuses (2), promptement répandues dans toute l'Allemagne, que Gellert devint célèbre. Rien de plus attachant que ces cantiques. L'âme pieuse, bienveillante et modeste de l'auteur s'y reflète tout entière. On y respire les sentiments d'une confiance filiale en Dieu, exprimés avec une pureté et une candeur exquises. La langue de Gellert est châtiée, noble, populaire dans le sens le plus élevé du mot. Point d'archaïsmes, point de pathos ou d'afféterie mystique. Sans doute le souffle poétique n'est peut-être pas assez puissant; sans doute le sentiment de la communauté s'exprime trop rarement dans ces cantiques, composés pour le foyer chrétien, dirait-on, plutôt que pour le temple; sans doute encore on peut reprocher à la pensée de l'auteur un certain manque de profondeur et de précision. Gellert ne se rattache plus que d'une manière tout extérieure à l'orthodoxie; il s'arrête, plein de respect, devant les mystères du christianisme sans chercher à les pénétrer. La tendance de ses poésies est moralisante plutôt que dogmatique. Mais c'est bien à tort qu'on les a accusées de ra-

(1) Moralische Vorlesungen, herausgegeben von J. A. Schlegel u. G. L. Heyer. Leipz. 1770. Voyez aussi : Garve : Anmerkungen über Gellert's Moral, seine Schriften u. seinen Charakter. Leipz. 1770.

(2) Geistliche Oden u. Lieder. 1757.

tionalisme. Malgré les apparences contraires, la vertu n'y est point présentée comme indépendante de la foi, et c'est bien d'une âme profondément religieuse que s'échappent ces accents d'une piété simple et intime qui, aujourd'hui encore, nous remuent et nous édifient. Point d'effort, point de fard; rien d'appris, rien qui s'impose : c'est un cœur tout naturellement rempli de l'amour de Dieu qui, en chantant ses louanges, répand je ne sais quel charme contagieux autour de lui. Le ton est souvent celui de l'élégie : c'est une tristesse attendrie dont on sent qu'elle va se consoler au contact avec Dieu et se convertir en soumission joyeuse. Nul poëte n'a mieux saisi et rendu le sentiment filial qui doit être au fond la note dominante de la piété chrétienne. Ajoutons aussi que l'admiration reconnaissante de ses contemporains n'a pas manqué à Gellert. C'est avec raison qu'ils ont reconnu et fêté en lui l'une des incarnations les plus pures de cet idéalisme religieux qui caractérise l'élite de la nation allemande au dix-huitième siècle.

IV

D'autres défenseurs du christianisme, non moins zélés, non moins pénétrés de la nécessité de reconquérir pour lui l'estime des penseurs et du public

lettré, ont fait plus de concessions encore à l'esprit du temps. Poursuivant l'idéal chimérique d'un christianisme rationnel, ils ont été désignés communément sous le nom de semi-rationalistes. Leur esprit de conciliation, poussé trop loin parfois, leur a valu les attaques des deux partis. Mais si leur théologie offre des lacunes ou des défauts incontestables, l'on ne peut s'empêcher de rendre justice à leur caractère et à la droiture de leurs intentions.

Parmi eux nous nommerons tout d'abord JOHANN FRIEDRICH WILHELM JERUSALEM (1709-1789) (1). Né à Osnabrück où son père était pasteur et surintendant ecclésiastique, il fréquenta les universités de Leipzig et de Leyde. En Hollande il apprit à connaître des hommes appartenant aux professions et aux sectes religieuses les plus diverses, s'appliquant à relever le vrai et le bien partout où il les rencontrait. De retour dans sa patrie, avide de compléter son instruction tout en instruisant lui-même, il accompagna deux jeunes gentilshommes à l'université de Gœttingue et fit plus tard avec eux un voyage en Angleterre. Nommé prédicateur à la cour du duc Charles de Brunswick et gouverneur de son fils, il fut comblé d'honneurs et de charges dont plusieurs fort lucratives. Il est vrai qu'il rendit d'éminents services à la cause de l'instruction et de l'assistance publiques dans le duché de Brunswick et proposa

(1) Voyez: Jerusalem's Selbstbiographie, abgedruckt in dessen Nachgelassenen Schriften. Braunschw. 1793.



une série de réformes utiles. C'est ainsi qu'il déplorait la manière incomplète et souvent hâtive dont se donnait l'instruction religieuse, si prématurément terminée à l'âge même où se réveillent d'ordinaire les doutes. Il attribue à cette circonstance l'absence fréquente et regrettable de convictions personnelles, l'attachement aux formes extérieures du culte, suivi bientôt de l'indifférence. Il veut maintenir le lien qui existe entre l'Eglise et l'école, tout en assurant leur indépendance mutuelle; elles doivent se rappeler qu'elles sont destinées à se compléter et même, en quelque manière, à se pénétrer l'une l'autre. Jerusalem proteste aussi contre l'éducation trop exclusivement théologique que l'on donne aux futurs pasteurs; il demande qu'ils participent à la culture générale de leur époque, qu'ils en connaissent les besoins, les avantages et les lacunes. Sans vouloir bannir de l'instruction les langues anciennes, il blâme leur usage trop exclusif et insiste sur la nécessité de développer largement dans les écoles l'enseignement de la langue et de la littérature allemandes. Notre auteur s'élève également contre la manière dont communément s'exerce la charité; il veut que l'on donne aux pauvres du travail plutôt que des aumônes, et pousse activement à la création de maisons de travail destinées tout spécialement à éteindre la mendicité.

De graves épreuves domestiques attristèrent la fin de la vie de Jerusalem. Il eut la douleur de perdre

son fils unique, étudiant en droit distingué, qui se suicida dans un accès de mélancolie ; peu de temps après sa femme mourut des suites de cette commotion. La foi simple et vivante de Jerusalem se raffermit et se retrempa au milieu de ces épreuves ; une sereine résignation remplit son âme et déborde dans ses écrits. Outre ses sermons, qui se distinguent par la clarté, la noblesse et le profond sérieux dont ils sont empreints, nous avons de lui plusieurs ouvrages apologétiques dont le plus important est intitulé : *Méditations sur les principales vérités de la religion* (1). Il eut une série d'éditions et fut traduit dans presque toutes les langues modernes. L'auteur le rédigea au milieu du bruit de la guerre de Sept ans, sur l'invitation du prince royal de Brunswick, en vue du public laïque, ému par les attaques des esprits forts, surtout de Bolingbrocke et de Voltaire, contre le christianisme. Jerusalem s'applique à dépouiller la religion de tout caractère dogmatique pour la rendre accessible aux esprits cultivés de son temps. Il ne relève et ne retient que les doctrines relatives à la Providence divine, à la moralité humaine, à la charité. Il admet l'origine et la dignité surnaturelles du Sauveur, mais sans regarder comme essentiels les dogmes christologiques de l'Eglise. La mort de Jésus est, à ses yeux, le plus grand bienfait que Dieu ait destiné à l'humanité et

(1) Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion. Braunschw. 1768.



le fondement même de notre félicité, mais sans qu'il faille pour cela admettre l'explication qu'en donne le dogme ecclésiastique de la rédemption. Pourquoi, se demande notre auteur, écarter tant d'hommes de la confession de Jésus en conservant des notions et des hypothèses théologiques qui les choquent; pourquoi se servir d'une terminologie subtile, artificielle et le plus souvent étrangère à la Bible? La religion, à cause de sa simplicité divine, doit être une source de directions et de consolations pour tous les hommes, même pour les moins doués et les moins instruits. Notre auteur écarte donc à dessein toutes les expressions auquelles on ne saurait rattacher une idée claire et précise; mais on peut lui reprocher d'avoir négligé de pénétrer dans le sens intime des dogmes chrétiens pour dégager la pensée profonde qu'ils renferment, comme aussi de ne tenir aucun compte de l'élément historique dans l'éducation religieuse de l'humanité.

V

Dans le même groupe que Jerusalem nous pouvons ranger Sack, Spalding et Zollikofer. August Wilhelm Friedrich Sack (1703-1786) (1) naquit à

(1) Sack's Leben von seinem Sohn herausgegeben mit angehängtem Briefwechsel. Berl. 1789. 2 vol.

Harzgerode dans le duché d'Anhalt; il fit ses études à Francfort-sur-l'Oder et à Leyde, entra en relations avec un grand nombre de savants hollandais et devint le précepteur du prince héritier de Hesse-Hombourg. Il utilisa ses loisirs pour se familiariser avec les principaux systèmes philosophiques et pour acquérir une connaissance très-approfondie de notre langue et de notre littérature françaises. Nommé pasteur de l'Eglise réformée de Magdebourg, puis prédicateur de la cour de Berlin, il se fit remarquer par ses sermons et par sa cure d'âmes. Il unissait une pensée claire et une imagination vive à un sentiment religieux profond. Esprit indépendant, plein d'aversion pour toute contrainte en matière de foi, il prétendait n'accepter d'autre autorité que la Bible.

Son ouvrage le plus important est une *Apologie de la foi chrétienne* (1), en réponse aux attaques des déistes anglais et français, écrite sous forme de monologues. Son point de départ est la religion naturelle qui déjà, selon lui, mérite d'être prise en sérieuse considération, mais dont il montre l'insuffisance et qu'il attribue d'ailleurs à une révélation primitive. Il fonde l'autorité de la Bible tant sur la nature de son contenu que sur celle de sa forme; il y trouve une élévation et une force de langage qui persuadent la raison et obligent le cœur à reconnaître l'Esprit de Dieu comme son auteur. Le centre de la révélation

(1) Vertheidigter Glauben der Christen. 1748-51. 2e édit. 1773.



est la rédemption du genre humain accomplie par le Fils de Dieu qu'il serait impossible de ranger au nombre des simples créatures.

Nous trouvons le même vague doctrinal, avec moins de talent et un souffle religieux affaibli, chez JOHANN JOACHIM SPALDING (1714-1804) (1), né à Triebsee en Poméranie et appelé en 1764, par le ministre Zedlitz, en qualité de prélat, à Berlin. Caractère bienveillant, serein et grave, nourri des poëtes et des philosophes anglais, plus littérateur et homme du monde que théologien, il sut communiquer à ses écrits la pureté presque virginale de son âme et l'inaltérable harmonie qui régnait entre ses facultés. Tout en étant sincèrement pieux lui-même, Spalding se refuse de faire dépendre la religion d'un simple sentiment : c'est dans la raison et non dans le cœur qu'il prétend en placer le siége. Son ouvrage principal est une dissertation morale sur *La destinée de l'homme* (2), écrite au lit de mort de son père et dans laquelle il convie le peuple allemand à faire usage de la raison en matière religieuse. Suivant les traces de Shaftesbury, son maître, il dérive la loi morale de la nature humaine bien comprise. Ce livre, écrit dans une langue forte et pure, eut un grand retentissement; il est vrai que l'auteur avait su rajeunir et ani-

(1) Voyez : Selbstbiographie Spalding's, in Form eines Tagebuchs, herausgegeben von seinem Sohne. Berl. 1804.

(2) Die Bestimmung des Menschen. 1748. 7e édition. 1763. Traduit en français par Formey.

mer son sujet par une exposition pleine de chaleur et de vie. Il s'attira de la part de Gœtze une verte réplique qui ne fit qu'augmenter le succès du livre. Dans ses *Réflexions sur la valeur des sentiments dans le christianisme* (1), dirigées contre les mystiques et les piétistes, Spalding insiste sur la clarté des idées et la rectitude de la conduite en matière religieuse, plus que sur les sentiments qui, grâce au caractère confus et mobile qui les distingue, peuvent engendrer bien des abus et abriter bien des erreurs et bien des vices. Dans un autre ouvrage, intitulé *l'Utilité du ministère pastoral* (2), notre auteur polémise contre ce que l'on pourrait appeler le cléricalisme protestant. Les pasteurs ne forment pas une caste à part dans la société; ils ressortissent du département de l'instruction publique : ce sont des fonctionnaires, très-utiles à l'Etat comme dépositaires de la morale publique. Il faut l'avouer, c'était là un bien pauvre et maigre idéal, et nous comprenons l'indignation avec laquelle Herder protesta contre une semblable théorie du saint ministère. Citons enfin du même auteur une série d'écrits apologétiques, les uns traduits, les autres imités de l'anglais (3), ainsi qu'un certain nombre de volumes de sermons.

(1) Gedanken über den Werth der Gefühle im Christenthum. 1761.
(2) Die Nutzbarkeit des Predigtamts. 1772.
(3) Vertraute Briefe, die Religion betreffend. 1784. Die Religion, eine Angelegenheit des Menschen. 1797.

Nous ne dirons que peu de mots de GEORG JOACHIM ZOLLIKOFER (1730-1788), né à Saint-Gall, pasteur à Morat d'abord, à Leipzig ensuite, où il resta jusqu'à sa mort, très-aimé et très-apprécié pour ses sermons et pour son caractère. Son auditoire se composait surtout de négociants lettrés chez lesquels il cherchait à développer le sens du divin en relevant le côté moral du christianisme, dans un temps où tout ce qui touchait à la religion révélée était livré à la raillerie. Les thèmes habituels de la prédication de Zollikofer étaient des sujets moraux, tels que la dignité de l'homme, le chemin de la vertu qui seul mène à Dieu et que Jésus a découvert par sa doctrine et son exemple, les plaisirs de la société, l'esprit de travail, le patriotisme, les vices nationaux. C'était une sorte d'apologie indirecte de l'Evangile, destinée à montrer les heureuses applications de la morale chrétienne à la vie humaine. Sous des dehors froids, le prédicateur savait communiquer à ses discours une chaleur bienfaisante de sentiment; il en contenait et en refoulait l'expression par une sorte de pudeur exagérée, comme aussi il craignait de trop parler le langage chrétien, de peur de froisser ses auditeurs. Des hommes comme Zollikofer ont puissamment frayé la voie au rationalisme, tout en retenant eux-mêmes les doctrines bibliques sur le surnaturel, la divinité de Jésus-Christ et son œuvre rédemptrice.

VI

Le représentant le plus avancé de cette tendance est WILHELM ABRAHAM TELLER (1734-1804). Né à Leipzig, où son père était pasteur et professeur, il y étudia la théologie et y prit tous ses grades; en 1761 il fut nommé professeur et surintendant général à Helmstædt. Trois ans après parut son *Manuel de la foi chrétienne* (1), qui mit en émoi les autorités ecclésiastiques et les facultés de théologie de toute l'Allemagne. Teller y professe le supranaturalisme biblique, mais il soumet la doctrine ecclésiastique à un examen entièrement libre et porte sur elle un jugement souvent hardi. Il groupe tous les matériaux de la dogmatique sous la double rubrique : royaume du péché et royaume de la grâce, en passant sous silence les prolégomènes et la doctrine de Dieu, qui appartiennent, selon lui, à la religion naturelle. Sans se mettre ouvertement en contradiction avec le dogme officiel, Teller manifeste une certaine répugnance à l'égard des formules traditionnelles, en particulier de celles qui prétendent rendre compte de l'union des deux natures en Christ. Ce qu'il y a de mieux réussi dans ce livre, dédié à Ernesti, mais vivement critiqué par lui dans sa *Bibliothèque théo-*

(1) Lehrbuch des christlichen Glaubens. Leipz. 1764.

logique, c'est le triage qu'il opère parmi les *dicta probantia* ou passages bibliques habituellement invoqués comme faisant autorité en matière dogmatique, et dont un grand nombre doivent être écartés, comme impropres à l'usage auquel on prétendait les faire servir. L'ouvrage de Teller fut défendu dans toute la Saxe électorale, les exemplaires confisqués, et l'auteur, accusé de socinianisme par la faculté de Leipzig, n'échappa à la destitution que grâce aux démarches de Jerusalem.

Condamné à Leipzig, Teller fut accueilli avec enthousiasme à Berlin où, sur l'appel du ministre Münchhausen, il se rendit en 1767 en qualité de prélat et de membre du consistoire supérieur. A partir de ce moment, Teller modifia son point de vue et se rattacha davantage au parti du progrès et des lumières. Ce changement se révèle déjà dans le *Dictionnaire du Nouveau Testament*, qu'il fit paraître en 1772, et qui eut une grande vogue (1). Dans la préface, il adresse un appel aux prédicateurs qu'il exhorte à être les interprètes du langage de l'Ecriture, qui nous est devenu étranger. Teller a soin d'ajouter que ce n'est pas le langage seulement, que c'est la pensée aussi de la Bible qui est hébraïque, et que c'est l'un et l'autre qu'il faut traduire. Il donne lui-même, dans son Dictionnaire, les indications nécessaires à ce sujet. Ainsi : Amendez-vous doit être

(1) Wörterbuch des N. T. 1772. (6 éditions).

rendu par : Améliorez-vous; la Parole par : la doctrine; convertir par : ramener à des sentiments honnêtes; le royaume des cieux par : le nouvel établissement religieux; le ministère sacerdotal de Christ par : la désignation de Jésus comme le serviteur royal (*Reichsbediente*) suprême de Dieu dans le monde moral; le prophète par : l'enthousiaste; la rédemption par : la réunion morale des hommes avec Dieu par la doctrine de Christ.

Dans son ouvrage sur les mérites d'Ernesti (1), Teller accusa ce savant philologue d'être resté à mi-chemin et de n'avoir rien fait pour l'explication philosophique du Nouveau Testament. Lui-même alla résolûment de l'avant et exposa d'une manière complète son point de vue théologique dans un écrit intitulé : *La religion des gens plus parfaits* (2). Il y développe l'idée de la perfectibilité indéfinie du christianisme. Dans cette évolution nécessaire de la religion de Christ, certaines idées vieillies doivent disparaître, telles que la seconde venue du Messie, les idées millénaires, les possessions démoniaques, etc. Notre auteur entend appliquer à cette terre déjà le passage (1 Cor. XIII, 10) : « Quand la perfection sera venue, alors ce qui est imparfait sera aboli. » La transformation de la religion en morale : tel est le but où tend le christianisme. Teller réclame aussi l'abolition des religions d'Etat, comme absolument

(1) Ueber Ernesti's Verdienste. 1783.
(2) Die Religion der Vollkommeneren. 1792.

inconciliables avec une « religion privée, » sincèrement appliquée à la recherche de la vérité.

En 1798 Teller reçut une adresse de quelques pères de famille juifs (1) qui demandaient à être admis au sein de l'Eglise chrétienne, sans être obligés de faire une profession de foi particulière. Teller leur répondit que malheureusement il ne pouvait les dispenser entièrement de cette formalité, mais qu'il ne leur imposerait d'autre obligation que celle du baptême pour lequel il se servirait à leur intention de la formule suivante : « Je vous baptise sur votre confession de Christ, le fondateur d'une religion plus spirituelle et plus réjouissante que celle à laquelle vous avez appartenu jusqu'à ce jour. » La démarche projetée n'eut dès lors pas de suites.

Teller fut peu goûté comme prédicateur, probablement à cause de sa prononciation défectueuse, mais ses sermons étaient lus avec empressement, en particulier ceux sur la piété domestique (2); sa *Revue homilétique* (3), qui contenait des dissertations, des extraits de sermons et des nouvelles ecclésiastiques, eut de même un grand succès, même auprès des prêtres catholiques. Teller était un collaborateur assidu de la *Bibliothèque allemande universelle*. Le pasteur chargé de présider à ses funérailles exprima l'espoir que « le monde finirait pourtant par se trouver bien,

(1) Sendschreiben einiger Hausväter jüdischer Religion. 1798.
(2) Predigten über häusliche Frömmigkeit. 1792.
(3) Neues Magazin für Prediger. 10 vol.

à la condition qu'il parût encore quelques hommes de la trempe de Jésus, de Luther et de Teller. »

VII

Il nous reste à dire quelques mots de la tentative faite par l'édit de religion de Wöllner d'enrayer le progrès des lumières et de soutenir la cause défaillante de l'ancien système ecclésiastique.

A Frédéric II, avait succédé en 1787 Frédéric-Guillaume II, son neveu. Il avait été instruit avec beaucoup de soin dans la foi chrétienne par Sack. Il lisait avec prédilection les livres théologiques, mais ses convictions avaient peu d'empire sur son caractère passionné et porté à la sensualité : son imagination seule était gagnée. L'un des hommes qui exercèrent le plus d'influence sur lui, fut Christoph Wöllner (1732-1800), né à Schandau, dans la Suisse saxonne, d'abord pasteur, puis précepteur dans une famille noble. Aimable, habile, insinuant, doué de beaux talents, il épousa la sœur de son élève et ne s'occupait de théologie qu'en amateur. Esprit éclairé et tolérant, il collaborait à la *Bibliothèque allemande universelle*, pour laquelle il rédigeait des articles sur l'économie domestique et l'art du jardinage. Il aidait son beau-frère dans l'administration de ses biens et entra en 1776 dans le nouvel ordre des Templiers,

créé à Wiesbaden dans le but d'initier ses adeptes aux secrets les plus cachés de la science de la nature. Il commença alors à prédire la fin du siècle des lumières dans un article sur le perfectionnement de la culture des saules et sur les règles de beauté des œillets. Ennobli en 1782, Wöllner donna au prince royal des leçons d'économie politique, et lorsque son élève fut monté sur le trône, il fut successivement nommé conseiller des finances, intendant des bâtiments royaux, ministre des cultes.

Dès son avénement, Frédéric-Guillaume II annonça son dessein d'opposer une digue aux progrès de la néologie. « Je hais toute tyrannie des consciences, disait-il, mais je ne souffrirai jamais que l'on mine la religion de Jésus dans mes Etats, que l'on rende la Bible méprisable au peuple et que l'on arbore publiquement la bannière de l'incrédulité, du déisme et du naturalisme. » Le 3 juillet 1788, Wöllner succéda à Zedlitz au ministère des cultes, et six jours après parut un édit qui avait pour but de protéger les sujets de Sa Majesté contre les attaques auxquelles était exposée la foi de leurs pères. Chacun doit professer librement ses opinions religieuses, mais non pas publiquement. Les confessions réformée, luthérienne et catholique conservent les garanties que l'Etat leur a accordées, mais aucun changement ne doit être apporté aux anciens dogmes. Les pasteurs et instituteurs auxquels leur conscience ne permet plus de prêcher et d'enseigner conformément aux symboles de leur

Eglise doivent déposer leurs fonctions : libre à chacun d'avoir des opinions privées, mais il n'est permis de manifester en public que celles qui sont officiellement reçues.

La publication de cet édit causa une grande sensation dans toutes les classes de la société en Allemagne. La Prusse, après cinquante ans de libéralisme, retournait à l'orthodoxie. Ce qui ne frappait pas moins, c'était le contraste choquant entre le relâchement des mœurs du roi et de son ministre et la sévérité de leur édit. Plus de cent brochures parurent dont un tiers seulement favorables à l'édit, parmi lesquelles on regrette de trouver celle de Semler. Deux questions formaient le principal objet du débat : la doctrine des livres symboliques doit-elle être regardée comme immuable, et jusqu'où s'étend le droit des princes en matière de règlementation doctrinale? Parmi les opposants nous remarquons presque tous les membres du consistoire supérieur : Spalding, Büsching, Dieterich, Sack, Teller.

Pendant un séjour que le roi fit dans l'automne de 1790 à Breslau, son attention se dirigea sur le prédicateur très-estimé de cette ville, Hermès, comme pouvant le mieux servir ses desseins ; il s'entretint avec lui des moyens de faire exécuter l'édit de religion. Une commission d'enquête fut nommée, composée de Wöllner, de Hermès, de Hilmer, professeur au gymnase de Breslau, du prédicateur Woltersdorf de Berlin et du surintendant des bâtiments Silberschlag.

Le roi lui-même rédigea les instructions de cette commission qui devait, à l'aide de douze sous-commissions, dresser deux listes, l'une comprenant les pasteurs méritants, c'est-à-dire orthodoxes, que l'on se proposait de favoriser de toutes les manières, l'autre renfermant les néologues dont les uns n'encourraient qu'une admonestation, tandis que les autres étaient menacés de destitution. La commission était aussi chargée d'examiner les candidats en théologie au sujet de leur foi. Diverses autres mesures furent décrétées, telles que l'introduction d'un nouveau catéchisme, l'examen des pasteurs lors des mutations de cure, la publication d'une instruction pastorale très-sévère, la défense de la vente de la *Bibliothèque allemande* sous peine de 10 ducats d'amende, etc. Mais toutes ces mesures furent impuissantes à arrêter le courant : elles échouèrent contre l'hostilité ou l'indifférence du public, et presque aucune ne put être exécutée.

Deux pasteurs seulement furent destitués, le prédicateur Storck, de Berlin, célèbre par son radicalisme, et son collègue Schulz, de Giehdorf, que l'on surnommait le prédicateur à queue, parce qu'il portait la queue comme les laïques. Ce dernier confessa son dissentiment avec les doctrines, même fondamentales, de l'Eglise, telles que la divinité de Jésus-Christ, sa résurrection, etc. ; mais le vote du consistoire supérieur, à la voix de Sack près, lui fut favorable. Teller déclara qu'on ne pouvait savoir s'il

avait oui ou non dévié des principes du christianisme, vu que l'on n'avait jamais pu tomber d'accord pour les définir. La manière dont Teller avait motivé son vote lui valut une suspension de trois mois et l'ordre de verser son traitement à l'hospice des aliénés. Des avertissements sévères furent adressés aux professeurs Nœsselt et Niemeyer, de Halle, mais une enquête faite à cette université par Hermès et Hilmer n'aboutit qu'à un charivari épouvantable de la part des étudiants devant lequel les commissaires du roi jugèrent prudent de battre en retraite. Kant aussi reçut une notification d'avoir à changer son enseignement, qu'il accueillit comme elle le méritait. A l'avénement de Frédéric-Guillaume III en 1797, toutes ces mesures furent révoquées, la commission d'enquête fut dissoute, et l'auteur de tout ce bruit, Wöllner, conserva encore pendant quelque temps le ministère, puis donna sa démission et mourut (1800).

VIII

Aux apologistes du christianisme que nous venons d'étudier, il convient de joindre encore quelques autres qui occupent un rang moins important : Johann August Nœsselt (1734-1807), professeur et directeur du séminaire à Halle, savant pieux et modeste, qui traita avec clarté et précision la morale chrétienne, l'exégèse du Nouveau Testament et la

méthodologie théologique. Dans son traité sur l'*Education des futurs théologiens* (1), il recommande la culture des études historiques, comme l'un des meilleurs moyens de se convaincre de la divinité du christianisme. Sa *Défense de la vérité et de la divinité de la religion chrétienne* (2) fut publiée par ordre de l'université de Halle pour défendre la vérité du christianisme contre les railleries de Frédéric II. Cet écrit embrasse l'apologie de la religion naturelle comme celle de la révélation. Il comprend quatre parties: 1° contre les athées ; 2° contre les sceptiques ; 3° contre les naturalistes ; 4° contre les indifférents. Contre les naturalistes, Nœsselt établit que la raison ne saurait parvenir par elle-même à la connaissance de la vraie religion et qu'ainsi une révélation positive revêtue d'une vertu surnaturelle est très-vraisemblable, très-possible et très-utile. Pour prouver la vérité de la révélation, Nœsselt commence par établir l'authenticité des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ; ensuite il passe à la preuve de la divinité de la doctrine de la Bible, appuyée par son excellence, par les miracles, les prophéties, la propagation du christianisme, la fermeté des martyrs et enfin le témoignage du Saint-Esprit, sans lequel nul homme ne peut arriver à une complète persuasion de la vérité de l'Evangile.

Gottfried Less (1736-1797), professeur à Gœttingue,

(1) Anweisung zur Bildung angehender Theologen. 1785.

(2) Vertheidigung der Wahrheit u. Göttlichkeit der christlichen Religion. 1766. 5ᵉ édit. 1783.

auteur d'un grand nombre d'ouvrages sur la morale, publia une *Démonstration de la vérité de la religion chrétienne* (1) qui eut toute une série d'éditions toutes remaniées et qui est écrite avec une grande élévation de sentiments, une force et une éloquence réelles. Less réduit à trois les preuves vraiment décisives en faveur de la divinité du christianisme : la première est tirée de ses effets intérieurs et extérieurs ; la seconde des miracles racontés dans le Nouveau Testament ; la troisième des prophéties de Jésus-Christ. Cet ouvrage en était à sa cinquième édition, lorsque l'auteur le fit entrer, comme seconde partie, dans un autre plus étendu qui traite : *De la religion, de son histoire, de son excellence et de ses preuves* (2). La première partie renferme l'histoire de la religion, la seconde, non publiée, devait contenir la réfutation des objections qu'elle soulève. On cite également de Less son *Histoire de la résurrection de Jésus d'après les quatre Evangiles* (3), dirigée contre le Fragmentiste de Wolfenbüttel.

Johann Gottlieb Tœllner (1724-1774), professeur à Francfort-sur-l'Oder, dans son traité : *Des véritables causes pour lesquelles Dieu n'a pas accompagné la révélation de preuves évidentes* (4), montre que si la révélation de Dieu était revêtue du caractère de l'évi-

(1) Beweis der Wahrheit der christlichen Religion. 1768.
(2) Ueber die Religion, ihre Geschichte, Wahl u. Bestätigung. 1785.
(3) Auferstehungsgeschichte Jesu nach allen 4 Evangelien. 1779.
(4) Wahre Gründe warum Gott die Offenbarung nicht mit augenscheinlichen Beweisen versehen hat. 1764-66,

dence la foi ne serait plus une vertu, et les hommes ne pourraient plus être rendus dignes et capables de la félicité éternelle. Dans son *Essai d'une démonstration de la religion chrétienne à l'usage de tout le monde* (1), il prouva la vérité du christianisme par celle de l'histoire évangélique. Il commence par établir que cette histoire n'est pas impossible puisqu'elle est vraisemblable, il montre ensuite que les auteurs ont été bien informés et parlent d'après leur conscience. Quant aux miracles, Tœllner les considère comme la seule preuve décisive pour le peuple : c'est celle à laquelle Jésus-Christ en a le plus souvent appelé lui-même.

Gottlieb Friedrich Seiler (1730-1807), professeur à Erlangen, expose dans son livre : *La prophétie et son accomplissement* (2), le plan de Dieu pour le salut du genre humain et montre comment il s'est déroulé peu à peu dans la suite des temps ; il accorde qu'il a pu se glisser dans la Bible beaucoup d'idées erronées et pense que Dieu a directement révélé à Jésus-Christ comment la grande prophétie touchant le règne de Dieu devait s'accomplir dans sa personne. Son traité : *Des révélations divines, en particulier de celles que Jésus et ses envoyés ont reçues* (3), a surtout en vue

(1) Versuch eines Beweises der christlichen Religion für Jedermann. 1772.

(2) Die Weissagung u. ihre Erfüllung in ihren Gründen aus der heil. Schrift dargestellt. 1794.

(3) Ueber die göttlichen Offenbarungen, vornähmlich die welche Jesus u. seine Gesandten empfangen haben. 1796.

la réfutation des objections puisées dans la philosophie kantienne. Seiler regarde les miracles comme des événements naturels mais extraordinaires, et fait consister leur force probante dans la circonstance qu'ils ont été révélés d'avance à l'envoyé divin qui les a accomplis.

JOHANN GEORG ROSENMÜLLER (1736-1815), professeur à Leipzig et auteur d'un grand nombre d'ouvrages exégétiques, avait déjà insisté, dans sa *Démonstration historique de la vérité de la religion chrétienne* (1), sur la preuve tirée des prophéties. Il y établit que, dans des livres manifestement anciens et authentiques, il a été prédit qu'il viendrait un temps où la connaissance et le culte du vrai Dieu se répandraient aussi chez les nations païennes, et cela par un homme signalé d'avance de telle manière qu'on ne pût le méconnaître lorsqu'il paraîtrait.

Enfin JOHANN FRIEDRICH KLEUKER (1749-1827), professeur à Kiel, dans ses nombreux traités apologétiques (2), fait reposer la divinité du christianisme sur la vérité de l'histoire évangélique; il établit que le christianisme étant un fait historique sa crédibilité doit être prouvée par des faits, c'est-à-dire par

(1) Historischer Beweis der Wahrheit der christlichen Religion. 1771.

(2) Neue Prüfung u. Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit u. den göttlichen Ursprung des Christenthums wie der Offenbarung überhaupt. 1787-94. Ausführliche Untersuchung der Gründe für die Aechtheit u. Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums. 1793-95, etc.



tous les arguments externes et internes que l'historien peut produire à son appui. Toutes les autres preuves tirent leur force de la preuve historique.

CHAPITRE VI

LA LITTÉRATURE CLASSIQUE

I

Il est indispensable, pour se rendre compte du mouvement des esprits en Allemagne vers la fin du dernier siècle, de considérer l'attitude que prirent vis-à-vis du christianisme et du système théologique traditionnel les coryphées de la littérature, et de caractériser brièvement l'influence qu'ils ont exercée sur le public allemand qui accueillait avec une admiration enthousiaste leurs chefs-d'œuvre.

Nous commencerons par Klopstock que l'on pourrait, sans trop de présomption, appeler le Luther de la poésie allemande du dix-huitième siècle. Friedrich Gottlieb Klopstock (1) est né à Quedlinbourg, en Saxe, le 2 juillet 1724, l'aîné de quatorze enfants. Son père, commissaire du gouvernement et avocat, était

(1) Voyez entre autres : Löbell : Die Entwicklung der deutschen Poesie von Klopstok's erstem Auftreten bis zu Göthe's Tode. 2 vol. Braunschw. 1856. Werner : Etude sur la Messiade de Klopstock. Strasb. 1869.



un homme de beaucoup de sens, doué de besoins religieux profonds. Klopstock lui doit le fond solide de son caractère et l'irréprochable droiture de son âme. Le sérieux qui régnait dans la maison paternelle n'excluait pas la gaieté, et les exercices du corps y étaient en aussi grand honneur que la discipline de l'esprit. Le jeune Klopstock acquit une adresse et une vigueur singulières aux courses à cheval, à la chasse, à la gymnastique et aux courses en patins pour lesquelles il conserva pendant toute sa vie une prédilection marquée. Il perfectionna ses études classiques au gymnase de Schulpforta où il se distingua par son zèle et par ses dispositions poétiques. Il rêvait alors déjà la gloire du poëte épique et écrivit même quelques fragments d'un poëme sur Henri l'Oiseleur qu'il avait en quelque sorte composés en songe. C'était la lecture d'Homère et son enthousiasme pour les héros de l'ancienne Germanie qui lui avaient inspiré ce sujet. Des réflexions ultérieures et surtout la lecture du chef-d'œuvre de Milton modifièrent le cours de ses idées et il conçut le projet de la Messiade dont il composa en prose les trois premiers chants pendant son séjour à Schulpforta. Le ciel et la religion lui parurent plus dignes de ses chants que les héros de l'antiquité ou ceux de sa patrie : il délaissa la Grèce et la Germanie pour la Palestine.

Klopstock se rendit à Iéna pour y étudier la théologie ; il s'y sentit dépaysé au milieu de professeurs dont le savoir pédantesque l'ennuyait et de condis-

ciples dont les mœurs grossières lui répugnaient. Il poursuivit, dans ses promenades solitaires aux bords de la Saale, la composition des premiers chants de la Messiade, plein d'hésitations d'ailleurs et de doutes sur son génie poétique. Il échangea bientôt le séjour de Iéna contre celui de Leipzig où il passa le temps le plus heureux de sa vie. C'étaient les jours enthousiastes de la jeunesse avec ses rêves de liberté, de gloire, de patriotisme, de rénovation poétique et religieuse. Entouré d'un cercle d'amis et de poëtes, ses camarades et bientôt ses admirateurs, il s'adonna à toute la verve de son inspiration et but à longs traits les jouissances enivrantes que lui procuraient l'amitié et le commerce des muses. Il publia sur les instances de Bodmer, dans les *Bremische Beitræge*, la revue littéraire la plus renommée de l'époque, ses premières poésies lyriques et les trois premiers chants de la Messiade en vers hexamétriques. Cette publication fit sensation : le public comme les théologiens étaient partagés, les uns craignant, les autres espérant beaucoup de ce poëme pour la foi. Après avoir passé une année à Langensalza en qualité de précepteur, souffrant d'un amour malheureux pour la sœur d'un de ses amis qu'il a maintes fois célébrée sous le nom de Fanny, Klopstock se décida à se rendre à l'invitation de Bodmer qui possédait une belle campagne sur les bords du lac de Zurich. Il avait alors vingt-six ans et se trouvait dans toute la force de sa jeunesse et de son talent. Le poëte du Nord fut

reçu à Zurich avec un enthousiasme indescriptible et jouit avec délices des agréments de cette ravissante hospitalité. Promenades sur le lac, collations dans les bois, lectures et déclamations en bateau, serments d'amitié, épanchements religieux : c'étaient des fêtes, des ovations, une apothéose sans fin du plus heureux des mortels.

Klopstock ne quitta Zurich que pour se rendre à l'appel du roi de Danemark Frédéric V qui, grâce aux bons offices de ses deux ministres, amis et protecteurs des lettres, les comtes de Bernstorff et de Moltke, offrit au poëte une pension de quatre cents thalers, afin de lui procurer les loisirs nécessaires à l'achèvement de la Messiade. Il vécut choyé et admiré à la cour de Copenhague, épousa Marguerite Moller, plus connue sous le nom de Meta, une jeune fille très-lettrée dont il avait fait la connaissance à Hambourg, mais qu'il eut la douleur de perdre après quatre ans de mariage qui avaient été une suite ininterrompue de félicité. Attiré vers les consolations de la religion, Klopstock composa, dans les années qui suivirent ce deuil, ses principaux cantiques et ses odes religieuses dont il disait avec raison que c'était l'œuvre la plus difficile à accomplir, puisqu'il fallait qu'elle fût à la fois digne de Dieu et comprise par le peuple. A la mort de Frédéric V, suivie bientôt de la disgrâce de Bernstorff, Klopstock quitta le Danemark où il avait passé vingt années de sa vie et alla s'établir à Hambourg. Il y mourut

en 1803, après avoir achevé la Messiade et publié un recueil complet de ses poésies lyriques.

II

Peu d'hommes ont eu une existence plus heureuse et plus fêtée que Klopstock. Ses œuvres, qui d'abord avaient été accueillies assez froidement par le public, excitèrent parmi les poëtes et les esprits lettrés une émotion qui ne tarda pas à se communiquer de proche en proche, et provoquèrent bientôt un enthousiasme universel pour le poëte. On le comblait de louanges; on l'assimilait aux apôtres et aux prophètes; on l'appelait l'instrument élu de Dieu pour rapprocher les hommes du ciel ; on souscrivait avec empressement à toutes ses œuvres, même à celles d'un moindre mérite. Quelque disposé que l'on soit aujourd'hui à rabattre de cet enthousiasme et à juger plus froidement l'œuvre du poëte, il est certain qu'il méritait en grande partie l'admiration que lui vouèrent ses contemporains. Le premier, Klopstock releva la littérature allemande de son abaissement, de l'esclavage et du mépris dans lesquels elle était tombée ; il affranchit la poésie de l'imitation servile des modèles français et anglais, donna à la langue allemande la force et la richesse et au vers la dignité et la correction qui leur

manquaient. Il fut l'un des hommes qui comprirent le mieux les aspirations confuses du temps et leur donnèrent l'expression qu'elles comportaient. Trois éléments apparaissent harmonieusement fondus dans la poésie de Klopstock. Tout d'abord l'élément germanique, avec son amour pour la liberté, pour la nature, mais aussi avec son caractère obstinément confus, obscur, ineffable, aussi inexprimable que débordant (*überschwänglich*). Klopstock a l'un des premiers réveillé le sentiment patriotique allemand et mainte de ses odes a été chantée en 1813 et 1814 lors des guerres de l'indépendance. Il professait une haine injuste contre les idées de la civilisation française qu'il ne connaissait que superficiellement. Ainsi que beaucoup de bons esprits de sa nation, il avait salué avec transport la Révolution de 1789 comme l'aurore d'une ère nouvelle ; sa déception et sa colère furent d'autant plus vives, lors de l'explosion de la terreur, quand il vit l'idéal qu'il s'était fait de la liberté, souillé par le crime et traîné dans la fange. A partir de ce moment, il devint l'ennemi irréconciliable de l'esprit français.

A l'élément germanique vient s'ajouter chez Klopstock l'élément antique. Son esprit, nourri et formé dans le commerce des auteurs classiques, put donner à la langue allemande la trempe vigoureuse et le rhythme des langues anciennes. Mais à ces deux éléments vint se joindre, pour les fondre ensemble et les épurer, l'élément chrétien, le sentiment

religieux. Grâce à lui, le poëte ne trouve point de héros humain, soit antique soit germain, digne de ses chants; l'idée de la patrie s'élargit et embrasse le genre humain tout entier. Klopstock conçut un idéal qui dépassait celui de l'art des Grecs et des bardites des Germains. Le vrai nom de sa religion, comme aussi de toute la tendance que représente Klopstock, est celui d'idéalisme chrétien. Douée d'une vie de sentiment très-riche, unie à une imagination féconde et à un très-grand sérieux, l'âme du poëte tend sans cesse à ce qu'il y a de plus élevé. Elle veut glorifier le christianisme, rendre témoignage de sa force, de sa beauté, de sa divinité en face d'un siècle qui ne les comprend plus. Klopstock sent que la foi a faibli chez un grand nombre, qu'une partie des hommes de sa génération est sur le point de l'abjurer. Il accourt pour prévenir un divorce fatal; pour réconcilier son siècle avec la religion, il la présente dans la pure lumière de la poésie.

Mais dans cette apologie du christianisme quel est le point de vue théologique de Klopstock ? Il avait été élevé dans les principes de la vieille orthodoxie et avait traversé sans secousses l'âge où d'ordinaire s'éveille le doute. Sa vie intérieure si riche et si profonde, les leçons et les exemples de la maison paternelle avaient préservé Klopstock de ce dogmatisme sec et batailleur qui régna en Allemagne au dix-septième siècle et dont les effets furent si désastreux pour la piété. Il avait su éviter de même

l'affectation, l'étroitesse, la rigueur ascétique du piétisme, tel que le professaient les disciples dégénérés de Spener et de Francke. On peut bien dire que Klopstock a compris le christianisme dans ce qu'il a de plus vital et de plus intime, et quoique dans ses ouvrages la doctrine s'efface toujours, — et ce n'est pas précisément là un défaut dans des œuvres poétiques, — on sent pourtant qu'elle est présente, qu'elle forme comme l'arrière-plan, les puissantes étaies qui soutiennent tout l'édifice.

Klopstock cherche à mêler la religion à toutes choses ; il ne croit pas qu'elle soit incompatible avec la joie, avec les douces jouissances de la piété et de l'amour : n'est-elle pas, tout au contraire, destinée à les sanctifier, à les régénérer ? On a dit non sans raison de notre poëte, qu'il a introduit la religion dans la vie et la vie dans la religion. Quand il en parle, c'est toujours avec un respect plein d'attendrissement : « J'ai souvent remarqué, dit-il quelque part, les vestiges de la Providence dans mes malheurs et je l'ai adorée après coup. Mais je veux couper court ici. Un douloureux frémissement me saisit de ce que, connaissant cette Providence, je parle encore de malheurs. » Aussi Klopstock convie-t-il la littérature renaissante à poursuivre les buts les plus élevés, à nourrir le culte fortifiant des hauteurs. La poésie doit avoir surtout pour mission de célébrer les beautés morales du christianisme, de glorifier la religion, moins comme dogme que

comme source de sentiments nobles et sublimes. On pourrait appeler Klopstock le défenseur des droits du sentiment et de l'imagination en matière religieuse, et comparer son œuvre à celle de Chateaubriand ou de M. V. de Laprade en France.

Mais si Klopstock est l'un des plus grands poëtes religieux de l'Allemagne, il est juste d'ajouter qu'il possède malheureusement tous les défauts de ses qualités et qu'il est resté sans contredit au-dessous de sa tâche. Ses vices sont ceux de sa nation, ceux qui résultent de son idéalisme trop subjectif. Son sentiment, son imagination l'emportent loin du monde réel, loin de lui-même ; il ne se possède plus, il ne se guide plus : trop souvent son enthousiasme tourne en pathos. A force de lutter pour faire exprimer à la langue l'inexprimable, pour décrire l'indescriptible, pour saisir l'insaisissable, il devient obscur et enflé ; à force d'accumuler les images il devient prolixe et redondant : ce ne sont plus qu'orages, tonnerres, éclairs, rayons, avalanches, cataractes de rochers et de larmes. Oui, Klopstock est le chantre du cœur humain aspirant après l'idéal, mais il se perd souvent dans le vague ; il habite la région des brouillards et des nuages. Plein d'une présomptueuse confiance, il construit les objets de ses chants d'après ses sentiments ou ses pressentiments. Il n'a aucun sens pour les individualités. L'art de la plastique lui est absolument étranger. Sa poésie est toute musicale : ce ne sont qu'accords, harmonies, sonates.

III

Cela s'applique d'abord à *la Messiade*, ce chef-d'œuvre inspiré par *le Paradis perdu* de Milton et *le Messie* de Haendel, cette œuvre qui est le fruit de vingt-cinq ans de travail, « plus louée que lue » et qui eut, du vivant de son auteur, plusieurs éditions et des traductions en latin, en anglais, en français, en italien, en hollandais et en suédois. La Messiade est assez improprement appelée une épopée, car l'élément principal qui constitue l'épopée manque absolument : l'action. Nous voudrions plutôt l'appeler une hymne épique. Les causes de son succès, d'après nous, sont à chercher moins dans le mérite de l'ouvrage que dans l'à-propos de sa publication. A la clôture d'un siècle d'orthodoxie pétrifiée et au seuil d'un siècle incrédule, c'était une œuvre où déborde la foi, le sentiment religieux, une sorte de transfiguration poétique du dogme luthérien du dix-septième siècle, un acheminement vers le christianisme humanitaire du dix-huitième, un grand symbole de l'esprit de tolérance, de réconciliation, d'amour qui est à la base du christianisme, une expression vivante du sentiment chrétien tel qu'il s'est manifesté en Allemagne à travers tous les âges, une amplification poétique du dogme de la grâce et de la miséricorde divines.

Le sujet de la Messiade est le plus grand, le plus beau qu'un poëte puisse trouver, car il embrasse l'acte le plus éclatant de l'amour divin, la rédemption de l'humanité par le Fils de Dieu qui se sacrifie lui-même pour elle, glorifiant et sanctifiant ainsi la douleur. Klopstock a compris tout ce qu'il y a de saisissant, de tragique dans ce sacrifice de l'Homme-Dieu mourant pour les péchés de l'homme. Son cœur palpite, tressaille, s'humilie, s'abîme devant la grandeur de ce sacrifice, et ses lèvres débordent en chants d'actions de grâces et en hymnes de louanges. Mais c'est par la perfection et par la suavité des détails, plus que par l'effet de l'ensemble, que brille la Messiade. « Lorsqu'on commence ce poëme, dit Madame de Staël, on croit entrer dans une grande église au milieu de laquelle un orgue se fait entendre... La lecture entière de l'ouvrage peut fatiguer, mais chaque fois qu'on y revient, l'on respire un parfum de l'âme qui fait sentir de l'attrait pour toutes les choses célestes. »

Ce poëme toutefois a des défauts, et ces défauts sont peut-être plus sensibles que les qualités. L'absence de l'action cause un ennui que l'on cherche en vain à surmonter. On se fatigue de ces discours et de ces chants qui se succèdent en une série ininterrompue ; on se lasse de cette succession de dialogues amoureux et de monologues extatiques, de ces alleluia et de ces imprécations entremêlés d'élégies et d'idylles. Ce sont mille et mille variations sur le même sujet, de sorte que la monotonie devient iné-

vitable. S'il n'y a point d'action dans la Messiade, il n'y a pas non plus de portraits. Ni le lieu de la scène ni les acteurs ne sont peints en couleurs distinctes. Ce ne sont pas là des êtres, mais des pensées, des sentiments personnifiés. Soit que le poëte nous transporte dans le ciel, soit qu'il nous mène en enfer, soit même qu'il se borne à nous conduire sous le ciel de la Palestine, tous les contours s'effacent et s'évaporent. Comme Colomb, au milieu de cet éther du ciel, de l'enfer et de l'entre-deux, on voudrait crier : Terre! terre!... Nous avons moins affaire aux hommes qu'aux anges et aux démons, ou encore aux génies bons ou mauvais des hommes dont Klopstock nous communique surabondamment les pensées, les sentiments, les paroles.

La figure du Christ elle-même manque de fermeté et de précision : le poëte est resté à mille lieues du divin original que nous ont transmis les Evangiles. Veut-il peindre sa puissance, son autorité, Klopstock tombe dans l'emphase, dans la déclamation pure : il lui prête une fausse majesté. Veut-il décrire sa tendresse, sa condescendance, il lui donne une sorte de douceur fade et amollissante. Il a évidemment cherché à relever la nature humaine de Christ, négligée par l'orthodoxie, mais sans y réussir. Les portraits des disciples du Sauveur ne sont pas plus heureux, et le mélange des personnages historiques avec les personnages fictifs achève de produire un effet bizarre. Les Pharisiens ne sont pas ces questionneurs rusés, tels

que les Evangiles nous les dépeignent, mais plutôt des fanfarons du crime, des scélérats consommés, des démons sous forme humaine. Les partisans de Jésus, tels que Nicodème, sont déjà des chrétiens très-décidés, voire même des martyrs. La femme de Pilate, Portia, parle de Jésus comme si elle avait vécu au dix-huitième siècle; Pilate lui-même est le type du libre penseur. L'action manque si complétement que là même où elle s'imposait à l'auteur, il semble la fuir. Ainsi la trahison de Judas est racontée en quelques vers; le reniement de Pierre se passe tout à l'arrière-plan; le récit de la crucifixion se traîne péniblement, et nous oublions ce qui se passe, au milieu du chant des armées célestes qui entourent la croix. Nous n'apprenons pas à connaître les différents personnages par leurs actions, mais par leurs discours, quelquefois même par ceux de leurs anges gardiens seulement. Si l'on enlevait les discours de la Messiade, il resterait à peine un vingtième de ce poëme.

La scène s'ouvre par une prière du Messie sur la montagne des Oliviers; il promet encore une fois à Dieu de se charger du salut du genre humain. Son ange Gabriel va porter sa prière à Dieu; il suit une route tracée par des soleils. L'archange Eloa vient à sa rencontre et le conduit auprès d'un autel où il offre le sacrifice du Messie. La nuée des êtres célestes attend émue la réponse de Dieu qui accepte l'offrande. Des ordres sont donnés à l'ange du soleil et à l'ange de la terre en vue des miracles qui doivent

s'accomplir pendant la mort de Jésus. Cependant le Sauveur est descendu de la montagne et guérit un démoniaque tourmenté par Satan. Le prince des enfers, à la voix du Messie, prend la fuite et, courroucé de sa défaite, décide la mort du Juste. Le conseil des esprits infernaux s'assemble; un seul de ces anges tombés, Abbadona, plaide en faveur du Fils de l'homme. Obligé de fuir l'enfer, soulevé tout entier contre lui, il erre sur la terre, seul, évité des bons anges qui s'éloignent à son approche, pleurant sa félicité perdue et désespérant de trouver grâce. Satan cependant s'apprête à exécuter sa résolution; il apparaît dans une vision à Judas et à Caïphe, et leur inspire ses projets sinistres. Le Sanhédrin est convoqué; une discussion approfondie s'engage sur la conduite à tenir en face du prophète de Nazareth: le philosophe Philon, le rabbin Gamaliel, Nicodème et Joseph d'Arimathée y prennent part, et l'arrestation de Jésus est résolue.

Puis, la scène change. Le Messie s'approche de Jérusalem, entouré de ses disciples; Marie, sa mère, Lazare et ses sœurs l'y attendent. Ici s'intercale l'épisode gracieux mais assez déplacé des amours de Sémida, le jeune homme que Jésus-Christ a ressuscité à Naïn, et de Cidli, la fille de Jaïrus. Suit l'entrée triomphale dans la ville des douleurs, la description du dernier repas et l'institution de la Cène, en présence de l'assemblée invisible des anges. Pendant que Jésus prie et lutte dans le jardin de Gethsé-

mané, Dieu quitte les demeures célestes et descend sur le Thabor pour prononcer le jugement sur le Fils de l'Homme, ou plutôt sur l'humanité représentée dans sa personne. A chaque sentence correspond une nouvelle douleur. Tous les pécheurs sont convoqués : le Messie voit leurs tourments et les ressent comme les siens propres ; il entend les rires moqueurs de l'enfer, et succombe sous le poids des souffrances : Eloa et Gabriel s'approchent de lui pour le soutenir.

Mais soudain des voix se font entendre, c'est la troupe de Judas qui s'avance. L'assemblée des prêtres, durant ce temps, siége inquiète et haletante ; des nouvelles contradictoires se succèdent coup sur coup. Le calme ne se rétablit que lorsqu'on lui amène Jésus. Sauf le réquisitoire de Philon, l'admiration de Portia, l'épouse de Pilate, pour Jésus et l'intercession de la Vierge auprès d'elle, le poëte reste fidèle aux données traditionnelles. Pendant que Jésus, chargé de sa croix, marche vers la colline de son supplice, Eloa range les anges de la terre autour de Golgotha et consacre ce lieu de douleurs. Gabriel amène les âmes des pères qui habitent le soleil ; elles prennent place sur le mont des Oliviers, ayant Adam à leur tête. Satan et ses suppôts, parmi lesquels surtout le féroce Adramélech, qui ont également voulu assister au spectacle de la crucifixion, sont écartés et jetés dans la mer Morte. La terre tressaille ; toute la création s'arrête immobile et saisie de terreur ; le Père regarde le Fils, suspendu à

son arbre sanglant, qui jette un regard suppliant vers le peuple et demande sa grâce. A ce moment toutes les âmes de la nouvelle humanité, de l'humanité rachetée, sont amenées au pied de la croix par Uriel : le Christ les contemple avec amour. Après elles viennent les âmes des pieux païens. Une longue attente fait battre tous les cœurs. Quel sera l'issue de ce drame grandiose ? Les patriarches échangent leurs pressentiments ; les disciples manifestent des émotions diverses. Nous entendons la voix de tous les hommes de Dieu de l'ancienne alliance : Abel, Seth, Hénoch, Job, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, Débora, Mirjam, David. Eve ne peut supporter la vue du Messie agonisant ; elle regarde Marie pour reprendre des forces. Enfin le sacrifice est consommé : la terre tremble ; le voile du temple se déchire ; le sanctuaire, pendant un instant, resplendit de l'éclat que projette la gloire du Messie triomphant, qui va ressusciter les saints qui étaient retournés dans leurs tombes, pour se coucher ensuite dans la sienne. Après la description des scènes de la résurrection, nous assistons à l'apothéose du Messie. Il réunit les anges et les saints ressuscités sur le Thabor et se révèle à eux comme le juge et le dominateur du monde. Adam demande à voir quelques-uns des effets de l'œuvre de la rédemption. Un coin du voile qui cache le Jugement dernier est soulevé : Adam voit le sort réservé aux persécuteurs, aux blasphémateurs, aux athées. Enfin Christ monte au

ciel. Les chants de triomphe éclatent de toutes parts. Les anges célèbrent les louanges du Crucifié et annoncent les récompenses réservées aux martyrs. Christ va prendre place à la droite du Père.

Telle est l'esquisse imparfaite de ce poëme auquel on ne saurait contester une certaine grandeur dans la conception et un souffle religieux véritable. Nous relèverons en terminant cette analyse un trait qui nous paraît caractéristique. Tandis que pour tout ce qui concerne la personne du Christ et son sacrifice expiatoire le poëte s'en tient aux idées traditionnelles, l'esprit moderne fait invasion par l'eschatologie et pénètre à travers les étroites barrières entre lesquelles le dogme de l'Eglise avait enfermé la vie future. Ainsi les bienheureux s'élèvent d'étoiles en étoiles, c'est-à-dire de degrés en degrés; de nobles âmes qui ont persévéré dans le doute reçoivent leur pardon; il n'est pas jusqu'à un petit chien qui, grâce à la tendre sollicitude de Klopstock, ne reçoive l'immortalité, tandis que le châtiment, conformément aux principes de ce siècle de la tolérance, frappe surtout les hypocrites, les persécuteurs, les méchants rois et les conquérants.

IV

Nous regardons les *Odes* de Klopstock, comme la plus achevée de ses œuvres, et parmi les odes, celles

qui ont un caractère religieux. Nous ne voudrions pas, comme on l'a fait, les comparer aux Psaumes. Elles manquent généralement de vigueur et de simplicité; l'abus du raisonnement et de la déclamation les rendent impropres à servir à l'édification du peuple chrétien dans le culte : mais l'on ne saurait y méconnaître le souffle d'une piété délicate et profonde. L'infinie distance qui nous sépare de Dieu et nous pénètre pour lui d'un saint respect est exprimée dans des vers d'une admirable grandeur. On sent qu'en présence de ce mystère ineffable, l'homme ne peut que se prosterner dans la poussière et, comme Moïse, ôter ses souliers, parce qu'il foule une terre sainte. On n'a qu'à lire, pour s'en convaincre, les odes intitulées: *A Dieu. Au Sauveur. A celui qui est présent partout.* Ailleurs, c'est l'aspiration vers la vie éternelle, la soif d'être affranchi des liens terrestres, des imperfections et des bornes qui nous enserrent de toutes parts ici-bas, l'ardent désir de voir s'élargir nos horizons, de déposer les chaînes, de respirer une atmosphère divine, de se mêler à l'alleluia des cieux, de contempler Dieu face à face. Les meilleurs cantiques de Klopstock roulent sur la vie éternelle, sur les pures joies que nous goûterons dans le ciel, sur les saints espoirs qui dès maintenant font palpiter notre âme, lorsque nous y songeons. « J'ai rencontré des passages, a dit Claudius en parlant de ces odes, à la lecture desquels le vertige m'a pris; il m'a semblé

que c'était comme un aigle qui voulait voler vers le ciel. » « Si la poésie avait ses saints, dit à son tour Madame de Staël, Klopstock devrait être compté comme l'un des premiers. » Peut-être serait-il plus exact de retourner cette proposition et de dire : Si la sainteté avait ses poëtes, Klopstock occuperait l'un des premiers rangs.

Deux idées pourtant semblent absentes des poésies religieuses du chantre du Messie. C'est d'abord celle du péché que Klopstock ne paraît pas avoir connu dans sa navrante et tragique réalité et dans ses funestes conséquences, avec tout l'abîme de misères dans lequel il nous plonge, faisant plus vivement désirer la grâce et soupirer après elle; c'est ensuite l'idée de l'Eglise, de la communion des saints, avec la céleste fraternité qu'elle engendre et les saintes obligations qu'elle nous impose. Klopstock reste toujours le poëte solitaire et subjectif : il lui manque le sentiment des réalités humaines et chrétiennes.

V

Parmi les écrivains classiques qui exercèrent une influence considérable sur le mouvement religieux dans ses rapports avec la culture intellectuelle, nous devons ranger Herder. Esprit indépendant

et original, quoiqu'il ait subi l'influence de Klopstock, de Lessing et de Hamann, Herder ne se rattache à aucun des partis qui divisaient alors le monde théologique. La noblesse et l'universalité de son esprit, son aversion pour la polémique, la délicatesse de ses sentiments unie à une grande vigueur dans le jugement, le classent sans contredit parmi les hommes appelés à frayer aux autres de nouvelles voies et à leur ouvrir des horizons inexplorés. Poëte philosophe et philosophe poëte, doué d'une éloquence naturelle qui savait répandre un charme pénétrant sur les sujets les plus arides, Herder embrassait les branches les plus diverses des connaissances humaines avec une fraîcheur et une souplesse merveilleuses. Mais il était trop polygraphe pour être également profond et original dans tous les sujets qu'il traitait. Libéral dans le vrai sens du mot et très-large dans ses vues, il oppose la résistance la plus courageuse aux tendances purement destructives de son siècle; il défend la Bible contre les attaques de ses adversaires et contre les apologies maladroites de ses amis. Il apparaît tantôt comme le représentant de l'orthodoxie conservatrice et tantôt comme l'un des chefs du parti du progrès et des lumières. C'est avec raison qu'on le considère comme le précurseur de la nouvelle théologie, de cette théologie qui, avec Schleiermacher, saura s'élever au-dessus de l'antithèse inféconde du supranaturalisme et du rationalisme.

Herder s'est surtout appliqué à revendiquer, comme l'une des conquêtes les plus précieuses du christianisme et des temps modernes, l'idée de l'humanité (*Humanität*), c'est-à-dire le développement harmonieux de toutes les dispositions supérieures de l'homme. L'*humanité* est l'idéal le plus élevé auquel l'homme puisse tendre, car c'est l'expression même de son union avec Dieu. Mais le divin dans notre race n'existe qu'à l'état d'aptitude : le réveiller, l'entretenir, le cultiver dans chacun de ses membres est le but même de l'histoire. Tous les grands et bons esprits, les législateurs, les inventeurs, les philosophes, les poëtes, les artistes, toutes les nobles individualités, dans l'exercice de leur profession, dans l'éducation de leurs enfants, dans l'accomplissement de leurs devoirs, par leur exemple, leurs œuvres, leurs doctrines, ont contribué à le réaliser. Créer l'humanité est la tâche, la virtuosité, le grand art de notre race. La nature humaine, pour atteindre ce but, exige une éducation à la fois religieuse, morale et esthétique. La religion nous fait aspirer de toutes les forces de notre être à l'idéal que la loi morale nous prescrit dans ses fermes et sévères maximes, et que la poésie et les arts nous présentent d'une manière sensible, revêtu du charme propre à leurs créations. Aux yeux de Herder, le christianisme est la religion la plus parfaite, parce qu'il a le mieux compris le caractère de l'homme et lui a offert dans son fondateur un modèle accompli à suivre. Il est

imprégné de l'humanité la plus pure, et veut nous l'inculquer par la voie la plus heureuse. Le vrai chrétien est celui qui, comme Jésus, adore en Dieu son Père céleste et l'aime dans chacun de ses frères. Notre auteur formule ainsi le principe de la morale chrétienne : « Reste fidèle à toi-même ; agis d'après ta vraie nature. »

JOHANN GOTTFRIED HERDER (1) est né à Mohrungen, dans la Prusse orientale, le 25 août 1744. Son père, pauvre tisserand, dirigeait, dans ses moments perdus, une école de filles ; quoique naturellement sévère, il sut pourtant, grâce à ses convictions chrétiennes et à la respectueuse tendresse qu'il éprouvait pour son fils, s'attirer la vénération affectueuse de celui-ci. Sa mère était une femme tendre et un esprit fin. Herder parlait toujours avec reconnaissance de l'atmosphère religieuse dont son enfance fut comme imprégnée. Il était extraordinairement laborieux et avide de s'instruire, quoique d'un caractère timide et renfermé. La lutte contre la misère et la maladie

(1) La meilleure édition des œuvres de Herder est celle publiée par l'un de ses disciples les plus fervents, J. G. Müller, pasteur à Schaffhouse, frère du célèbre Jean de Müller, et qui fit en 1780 à pied le pèlerinage de Göttingue à Weimar pour faire sa connaissance. Il y a joint une biographie écrite par l'épouse de Herder. Tüb. 1820. Ces œuvres sont divisées en 3 séries : 1° littérature et beaux-arts ; 2° religion et théologie ; 3° philosophie et histoire. La correspondance de Herder a été publiée par son fils. Erl. 1846. 3 vol. Voyez aussi : Von u. an Herder. Ungedruckte Briefe aus Herder's Nachlass, herausgegeben von Düntzer u. F. G. v. Herder. Leipz. 1861. A. Werner : Herder als Theologe, 1871. Kopp : Etude sur Herder, considéré comme théologien. Strasb. 1852.

— il était atteint d'une ophthalmie — faillit l'aigrir, et son avenir allait décidément être compromis, lorsqu'un chirurgien, de passage à Mohrungen, l'emmena avec lui à Kœnigsberg, pour lui faire étudier la médecine. Toutefois, il dut bientôt renoncer à ce dessein, s'étant évanoui à la première opération et ne pouvant s'accoutumer à la vue du sang. Il résolut alors de se vouer à la théologie, en se soutenant au moyen de leçons privées et d'articles littéraires que lui commandait un protecteur bienveillant, le libraire Kanter. Il s'attacha beaucoup à l'apologiste Lilienthal ; mais Kant et Hamann l'attirèrent davantage encore. Ces deux esprits, si opposés l'un à l'autre, firent une vive impression sur son esprit, l'un par sa méthode rigoureuse, l'autre par sa riche imagination. Nommé professeur au gymnase de Kœnigsberg, Herder se trouva à l'abri du besoin ; ses facultés se développèrent rapidement, et son caractère noble et bienveillant s'épanouit de la manière la plus heureuse. Herder avait un don particulier pour l'enseignement : il traitait la jeunesse qui lui était confiée avec respect, et savait réveiller en elle l'enthousiasme pour le vrai, le beau et le bien. Riga disputa bientôt à Kœnigsberg le jeune professeur, et, pour le garder, lui ouvrit, à côté de ses classes, une chaire de prédicateur, autour de laquelle Herder ne tarda pas à grouper un auditoire nombreux et sympathique. Il publia également des études critiques sur la littérature allemande, dont les jugements sévères

ne furent pas sans lui attirer quelques désagréments. Désireux de voyager pour agrandir son horizon et enrichir son esprit par la vue de pays nouveaux, il s'embarqua pour la France. Il se proposait d'étudier tout ce qui, dans chaque pays, avait rapport à la culture des lettres et des arts, à l'éducation et au progrès moral des hommes, pour fonder, à son retour dans sa patrie, un gymnase modèle. La pédagogie fut toujours l'une des préoccupations dominantes de Herder. Nous ne nous arrêterons pas à ses impressions de voyage, qui, publiées sous forme de journal, sont une des lectures les plus attrayantes, et nous permettent de jeter un regard dans l'âme pure, enthousiaste et naturellement religieuse de notre auteur.

Pendant son séjour à Paris, où il se lia surtout avec Diderot, Herder reçut un appel à la cour d'Eutin, pour accompagner le jeune prince d'Oldenbourg dans ses voyages, en qualité de précepteur et d'aumônier. Il s'y rendit par les Pays-Bas et Hambourg, où il fit la connaissance de beaucoup de savants distingués et, entre autres, de Lessing, de Reimarus et de Gœtze. Après avoir passé quelque temps à Eutin, au milieu de la noblesse lettrée du Holstein qui l'attirait vivement, Herder se mit en route avec son élève, remontant lentement les bords du Rhin. Des difficultés étant survenues avec l'entourage du prince, le précepteur prétexta un mal d'yeux persistant pour se séparer de lui à Strasbourg, où il avait l'inten-

tion de se faire opérer. Il y séjourna pendant quelques mois, intimement lié avec Gœthe et Jung-Stilling, qui terminaient alors leurs études dans cette ville.

Il y eut là un échange fécond de sympathies, de vues enthousiastes, de projets littéraires entre les trois amis, si différents de caractère, mais dont chacun s'appliquait à sa manière à enrichir d'idées nouvelles la littérature allemande. Ce fut à Strasbourg que Herder reçut un appel comme prédicateur de la cour à Bückebourg, résidence du comte de Schaumbourg-Lippe. Il s'y rendit en 1771 et y résida pendant cinq années. A certains égards, Herder fut vivement déçu en arrivant à Bückebourg. Comme tout jeune ministre, il s'était formé des fonctions pastorales un idéal auquel la réalité ne répondait en aucune façon, car il se trouva être pasteur sans paroisse, conseiller consistorial sans consistoire, attaché à la personne du comte, qui le traitait comme un homme de compagnie dont la place était naturellement marquée dans le personnel de sa cour. Fidèle et consciencieux à remplir les devoirs de sa charge, apprécié par ses talents de prédicateur, Herder se rapprocha de la comtesse Marie, qui se sentit heureuse de trouver en lui l'homme capable, par sa douce influence, de contre-balancer les effets de l'éducation qu'elle avait reçue chez les Frères moraves, et de dissiper des scrupules qui altéraient la vivacité et la ferveur de ses sentiments religieux. Toutefois, ce séjour à Bückebourg ne pouvait être que de courte durée. La

nécessité de subir un examen dogmatique retarda la nomination de Herder à une chaire de théologie à Gœttingue; par contre il accepta avec empressement les fonctions de prédicateur de la cour et de surintendant ecclésiastique, qui lui étaient offertes à Weimar par l'entremise de Gœthe.

Herder déploya dans sa nouvelle sphère d'activité un grand zèle pour réformer les abus, relever l'enseignement et répandre ses idées sur le progrès individuel et social. Il goûta aussi les plus vives jouissances à la cour lettrée du duc Charles-Auguste, et dans la société des esprits éminents dont ce prince s'était entouré; il eut même le bonheur de réaliser le rêve de sa vie, de faire un voyage en Italie en compagnie de la duchesse Amélie. La dernière période de son existence, malgré des succès littéraires croissants et la vénération sympathique dont il était entouré, fut assombrie par la maladie; il avait de fréquents accès de découragement pendant lesquels on pouvait l'entendre dire : « Oh ! ma pauvre vie manquée ! » Herder mourut le 18 décembre 1803, demandant encore sur son lit de mort une grande et belle pensée qui pût le pénétrer et le réjouir.

VI

L'importance de notre auteur, dans le mouvement religieux de son temps, doit surtout être cherchée

dans l'esprit nouveau qu'il s'est efforcé de communiquer aux diverses branches de la science théologique. Il a donné l'impulsion aux libres recherches, sans fonder lui-même quelque chose de définitif. Herder n'a pas de système. Son esprit flotte entre les lumières de la raison et celles de la révélation, essayant de les concilier et de les compléter les unes par les autres. Le style calme, pur et vraiment classique de ses principaux ouvrages contraste heureusement avec le ton hautain et blessant de ses premiers écrits.

Nous avons déjà vu avec quelle ardente éloquence il oppose aux théories utilitaires de son temps sur le ministère ecclésiastique, des idées plus élevées et plus dignes, dans ses *Douze Feuilles provinciales aux prédicateurs* (1). Il compare les pasteurs aux prêtres et aux prophètes de l'ancienne alliance; ils sont revêtus d'un sacerdoce, et l'Esprit de Dieu doit parler par leur bouche. Herder leur demande de justifier par leur vie la haute mission qui leur est confiée. Dans ses *Lettres sur l'étude de la théologie* (2), écrites avec une noble chaleur et une bienveillance qui n'exclut pas la franchise, notre auteur donne un aperçu sur les principales branches de l'enseignement théologique. Il cherche à élever les jeunes gens qui se destinent à la carrière pastorale au-dessus de tout ce qui est banal et vulgaire; ils doivent

(1) Provinzialblätter an Prediger. 1774.
(2) Briefe über das Studium der Theologie. 1780. 2e édit. 1785.

unir d'une manière harmonieuse une culture véritablement humaine avec le sérieux des convictions chrétiennes. Il veut rendre l'étude de la Bible féconde en l'affranchissant du joug de la tradition dogmatique, et en montrant ce qu'elle est en elle-même, et non pas ce que les hommes en ont fait. A cet effet, il relève surtout le côté littéraire, esthétique, c'est-à-dire humain de la Bible, qui ne lui semble nullement en opposition avec son autorité divine, mais lui sert en quelque sorte de relief. Sa première lettre commence ainsi : « Je persiste, cher ami, à soutenir que la meilleure manière de faire de la théologie, c'est d'étudier la Bible, et la meilleure manière de lire ce divin livre, c'est de le lire à la façon des livres humains. Car la Bible est un livre écrit par des hommes pour d'autres hommes. Plus nous lisons la parole de Dieu d'une manière humaine, plus nous nous rapprochons du but de son auteur, qui créa les hommes à son image, et qui, dans toutes les œuvres et dans tous les bienfaits par lesquels il se révèle à nous, agit d'une manière humaine. » « Comme un enfant, dit-il ailleurs, entend la voix de son père, comme un fiancé entend la voix de sa fiancée, ainsi nous entendons la voix de Dieu dans l'Ecriture : c'est comme la note grave de l'éternité qui résonne en elle... Si, entre les mains de certains critiques, la parole de Dieu ressemble à un citron dont on aurait exprimé le jus, elle est pour moi, grâce à Dieu, un fruit savoureux, fraîchement

cueilli à l'arbre de la vie... Que la prière et la lecture de la Bible soient ta nourriture, soir et matin... Acquérir le sens de Dieu et des choses divines : voilà le vrai but de l'étude de la théologie... Une silencieuse ardeur, un cœur chaud, innocent, modeste et qui bat pour tout ce qui est noble et élevé : voilà ce que l'on doit souhaiter au jeune théologien... »

Herder aimait avec passion la Bible. Il se plaisait à rappeler l'impression profonde qu'avait faite sur lui la première lecture du livre de Job, d'Esaïe, des Evangiles. Nulle part il ne s'est exprimé avec plus d'éloquence sur ce sujet que dans son ouvrage sur le *Génie de la poésie hébraïque* (1). Herder avait un sentiment très-vif des beautés de l'Orient et cherchait à le réveiller chez ses lecteurs. Il montre que pour bien comprendre la Bible, il faut autre chose encore que de l'érudition, il faut le sens poétique et religieux. On peut dire que Herder essaye de dérober la Bible aux mauvais traitements que lui infligeait l'exégèse rationaliste. L'interprète de la Bible doit absolument faire abstraction de ses idées modernes et se transporter dans le siècle, au milieu du peuple et sous le ciel où elle est née. Mais, malgré sa prédilection pour l'élément poétique de l'Ecriture, il n'en maintient pas moins avec fermeté son caractère historique. « Je maudirais plutôt toute la poésie, s'écrie-

(1) Vom Geist der hebräischen Poesie. 1782. Voyez la traduction française de Madame de Carlowitz. Paris. 1846.



t-il, si l'élément historique dans la Bible n'était que pure fiction ; je lui préférerais dans ce cas l'histoire profane la plus nue, la plus sèche. » Le *Génie de la poésie hébraïque* était l'ouvrage favori de Herder : c'est une poétique plutôt qu'un livre de critique sacrée, et ce qu'il renferme de mieux, ce sont les nombreux fragments de traductions que l'auteur y a insérés.

Citons encore, comme compléments de l'ouvrage précédent, le commentaire de Herder sur le premier chapitre de la *Genèse* (1) et celui sur le *Cantique des cantiques* (2). L'auteur montre que le récit de la création par lequel débute le Pentateuque n'est pas un traité de cosmologie dans lequel il faille chercher des notions scientifiques précises, mais une histoire poétique de l'institution du sabbat, encadrée dans quelques scènes de la nature d'une exquise beauté. De même Herder ne veut pas que l'on cherche, dans le Cantique des cantiques de Salomon, je ne sais quel enseignement mystérieux sur les rapports de l'Eglise avec son divin époux, mais tout simplement un recueil des chants d'amour les plus anciens et les plus beaux de l'Orient, revêtus d'un charme pénétrant et de la plus suave délicatesse, un vrai collier de perles, tout imprégné encore des balsamiques senteurs du désert.

(1) Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts. 1774.

(2) Die Lieder der Liebe, die schönsten u. ältesten aus dem Morgenlande. 1778.

Herder s'est aussi occupé du Nouveau Testament, mais avec moins de bonheur. Dans ses *Eclaircissements tirés d'une nouvelle source orientale* (1), il examine l'influence du parsisme sur la pensée hébraïque et chrétienne, et, trompé par des ressemblances dans l'emploi des expressions théologiques, il prétend que le Zend Avesta a fourni la plupart des idées qui forment l'horizon religieux des écrivains du Nouveau Testament. Dans un commentaire sur les *Epîtres de Jacques et de Jude* (2), il se prononce pour l'hypothèse qui voit dans ces deux disciples du Seigneur des frères utérins, en se basant sur les données évangéliques et sur l'examen psychologique de leur caractère. Enfin dans un ouvrage intitulé *Maran Atha* (3) (le Seigneur vient), il soumet à une étude critique le contenu de l'Apocalypse, en cherche l'explication dans le chapitre XXV de Matthieu, et s'efforce de prouver que les prophéties qu'elle renferme, tout en nous offrant une peinture typique des choses finales, ont été, pour la plupart, accomplies lors de la destruction de Jérusalem.

C'est au Nouveau Testament aussi qu'appartiennent les six *traités apologétiques* (4) écrits, vers la fin de sa vie, dans un langage d'une gravité attendrie pour éclairer les simples fidèles sur les principaux pro-

(1) Erläuterungen zum N. T. aus einer neueröffneten morgenländischen Quelle. 1775.

(2) Briefe zweier Brüder Jesu in unsrem Canon. 1775.

(3) Maran Atha, das Buch von der Zukunft des Herrn. 1779.

(4) Christliche Schriften.

blèmes de la foi. Il traite successivement : 1° du don des langues, lors de la Pentecôte ; 2° de la résurrection de Jésus-Christ au triple point de vue de la foi, de l'histoire et de la doctrine ; 3° du Sauveur des hommes d'après les trois premiers Evangiles ; 4° du Fils de Dieu d'après le quatrième Evangile, au sujet duquel Herder a dit que « ce petit livre ressemble à un lac profond et silencieux, dans lequel le ciel lui-même se reflète avec le soleil et les étoiles, » et que s'il existe pour le genre humain des vérités éternelles (et Herder en est convaincu), elles sont contenues dans l'Evangile de saint Jean ; 5° de l'esprit du christianisme que notre auteur définit « vie, action et liberté ; » 6° de la religion, de ses doctrines et de ses cérémonies. La religion n'est pas une affaire de la tête, mais du cœur. Elle unit les hommes, tandis que les opinions dogmatiques les divisent et les aigrissent. Trop souvent dans l'Eglise le dogme a usurpé la place de la religion. On divinise des mots et des syllabes ; l'ivresse dure pendant quelque temps, puis elle se dissipe et il ne reste plus qu'un misérable échafaudage. La religion, par contre, est une source toujours jaillissante ; alors même qu'on l'endigue ou qu'on la comble, elle s'échappe des profondeurs, se purifie elle-même, s'infiltre partout, rafraîchissant et ranimant tout ce qui l'entoure. La religion a son siége dans les profondeurs les plus intimes du cœur humain ; elle est comme la moelle de ses sentiments.

VII

Herder n'est point arrivé à une conception nette de l'essence du christianisme. Sa christologie est insuffisante, son explication des miracles arbitraire. Il représente Christ comme le Fils de l'homme, c'est-à-dire comme le modèle accompli de l'humanité, et, en relevant ce côté méconnu par l'orthodoxie, il fraye la voie aux Vies de Jésus de la critique contemporaine. Herder n'a pas écrit de dogmatique. Ce que Augusti a publié sous ce nom (1), n'est qu'une anthologie de passages recueillis dans ses œuvres et groupés d'une manière systématique, une sorte d'esprit de Herder. On peut du reste distinguer deux périodes dans son développement théologique, celle qui précède et celle qui suit son arrivée à Weimar. Dans cette dernière, il s'écarte bien plus que dans la première du système traditionnel, ce qui peut s'expliquer par l'influence du milieu dans lequel il vivait, et aussi par la nécessité de donner une forme à ce qu'il éprouvait, ce que la nature même de ses convictions ne comportait point. Cette contrainte a rendu parfois Herder bien triste; il regrette de n'avoir pas vécu au moyen âge, dans un siècle de foi ardente. Il trouve

(1) Herder's Dogmatik, aus dessen Schriften dargestellt von einem Freunde der herderschen Gnosis. Iena. 1805.



trop pauvres, trop débiles les formules par lesquelles l'âge moderne est condamné à exprimer la piété. Par moments, il s'emporte contre les précautions prudentes des théologiens et contre leurs essais de spiritualiser l'ancien dogme : il préférerait son abandon pur et simple. Il va même jusqu'à déclarer que l'existence du christianisme est indépendante des opinions que l'on peut professer sur la personne de son fondateur. « Peu importe au Christ, dit-il, que son nom soit récité dans d'interminables litanies. Celui qui sait distinguer l'or des scories honorera le héros de l'humanité, notre bienfaiteur, comme il veut être honoré, c'est-à-dire en se taisant sur sa personne et en l'imitant. »

Herder exerça une influence considérable sur les diverses branches de la théologie pratique par son édition du catéchisme de Luther, ses préfaces au recueil de cantiques de Weimar, ses instructions pastorales sur le gouvernement et la discipline ecclésiastiques, ses discours pédagogiques et surtout ses sermons. Il releva le goût pour les homélies, bannit de la chaire la polémique, les subtilités scolastiques, les conjectures plus ingénieuses qu'édifiantes sur les mystères de la religion. Herder parlait librement, d'après un plan médité à l'avance, avec une grande simplicité et sobriété de gestes ; il entraînait par le flot, sans cesse jaillissant mais toujours contenu, de sa pensée et par l'intonation de sa voix riche, harmonieuse et souple.

Nous n'avons rien dit encore des écrits philosophiques de Herder qui se trouvent dans un rapport intime avec ses idées religieuses et servent à les éclaircir. Le plus justement célèbre de tous, c'est sa *Philosophie de l'histoire de l'humanité* (1), traduite en français par M. Edg. Quinet, et dont on a dit que tous les rayons du génie de Herder viennent s'y réunir et s'y fondre. L'histoire de l'humanité se confond pour Herder avec celle des révélations divines; elle est le miroir dans lequel l'homme peut se contempler et se trouver lui-même. Pour devenir parfait, l'homme n'a qu'à réaliser l'image qu'il porte gravée dans sa conscience. L'histoire nous montre les efforts, les essais, les tâtonnements de l'humanité, les lentes étapes qu'elle est condamnée à parcourir pour atteindre ce but. C'est une suite d'aperçus ingénieux, fins et poétiques sur le génie, les destinées et la marche combinée et progressive des divers peuples. On a dit que l'âme de Herder était trop tendre pour porter le poids de cet immense sujet et pour prononcer un jugement d'ensemble sur l'histoire. Son style manque de précision et de sévérité, ses recherches de profondeur et d'exactitude. Il est trop pressé de lier les gerbes et souvent il ne ramasse que les fleurs. Les légendes poétiques pour lesquelles Herder a réveillé le goût et dont l'école romantique a plus tard si largement exploité le trésor, lui ca-

(1) Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. 1784-88.

chent quelquefois les navrantes réalités de l'histoire.

En matière philosophique, Herder est éclectique. Il a emprunté à Leibnitz ses idées sur le meilleur des mondes et sur la victoire progressive de l'homme sur le mal et la matière, comme il a pris à Lessing ses idées sur le progrès que révèle l'histoire de l'humanité. Dans son ouvrage sur *Dieu* (1), dans lequel on a voulu voir « une écume de spinozisme, » il défend Spinoza et Lessing contre Jacobi : c'est une hymne inspirée sur l'existence de Dieu, débarrassée de toute terminologie philosophique. Dans sa *Métacritique* (2) dirigée contre Kant, il s'oppose avec fermeté, même avec violence, contre les résultats de sa philosophie à laquelle il reproche de dessécher les âmes, de dénigrer la poésie et les arts : s'il fallait choisir, il préférerait encore le mysticisme à cette scolastique d'un nouveau genre.

Herder n'a pas fondé d'école, mais ses écrits ont réveillé et nourri le sens religieux de ses contemporains en leur présentant une théologie poétique et vague sans doute, mais animée et libre, reliant la religion à la vie intellectuelle, lui assurant ses droits de cité dans la littérature classique allemande. La critique moderne s'est montrée très-sévère pour notre auteur. Elle lui a reproché ses inconséquences et son

(1) Gott. Gespräch über das System von Spinoza. 1787.
(2) Metakritik. 1799.

impuissance à conclure. Schlegel l'a appelé le mythologue de la littérature allemande, l'accusant d'avoir confondu la religion et la poésie. Comme Chateaubriand, il aurait couvert de fleurs l'abîme qui se creuse de plus en plus entre le christianisme et la culture moderne. Unissant une libre critique à une tendresse mystique pour la Bible, il aurait semé le vent sans vouloir moissonner la tempête, tenant un milieu impossible entre l'esprit révolutionnaire et l'esprit conservateur. Mais n'est-ce donc rien d'avoir poursuivi la réconciliation entre l'Ecriture et la raison, la révélation et la nature, d'avoir établi le caractère humain, historique et poétique des saintes Ecritures, d'avoir donné une impulsion nouvelle aux études théologiques et orientales, d'avoir réintégré dans leurs droits le sentiment et l'imagination en matière religieuse, en épurant le goût par la contemplation des chefs-d'œuvre de l'art, et en rallumant dans l'âme la flamme de l'enthousiasme pour tout ce qui est noble et grand?

C'est bien à tort que l'on compare Herder à J.-J. Rousseau, avec lequel au contraire il forme le contraste le plus absolu. Tous deux, il est vrai, s'appliquent à affranchir l'homme du joug d'une autorité purement extérieure et traditionnelle, mais tandis que l'auteur du *Contrat social* croit n'y pouvoir arriver qu'en sacrifiant l'élément divin à l'élément humain et en replaçant l'homme dans la perfection chimérique de l'état de nature, Herder, prenant l'homme tel qu'il

est, s'attache à ses qualités perfectibles et tend à développer en lui l'élément divin. Chez Rousseau, l'homme descend au rang de la bête, chez Klopstock il se perd et s'évapore dans les formes abstraites de l'ange, chez Herder il reste homme ou plutôt cherche à le devenir véritablement. Nous terminons cette étude sur Herder en citant le jugement porté sur lui par deux de ses contemporains. « Jamais, dit Jung-Stilling, je n'ai admiré un homme comme celui-là. Je reconnais avoir reçu de lui l'impulsion d'un mouvement éternel. Herder n'a qu'une pensée, mais cette pensée renferme un monde. » « Le noble esprit de Herder, dit à son tour Jean-Paul Richter, fut méconnu et non sans raison, des partis les plus opposés; car il avait le défaut de n'être point une étoile de première grandeur ni même d'une grandeur quelconque : il ressemblait plutôt à un faisceau d'étoiles dans lequel chacun pouvait déchiffrer sa constellation favorite. Des hommes doués de forces et de talents multiples sont presque toujours méconnus; ceux qui n'en possèdent qu'un seul ne le sont que rarement. »

VIII

Celui dans lequel, bien plus que dans Herder, se reflètent les aspirations et les luttes de cet âge de révolu-

tion, c'est Friedrich Schiller (1759-1805) (1). Nul, au seuil de notre siècle, ne présente une incarnation aussi complète et aussi vivante du génie allemand ; nul n'a exercé sur son peuple une influence plus puissante que l'auteur des *Ballades* et de *Don Carlos*. Dans ses œuvres, le rationalisme se dépouille de ce qu'il a d'étroit et de vulgaire ; il agrandit son horizon, il se poétise, il s'imprégne de l'enthousiasme le plus pur et le plus noble, il satisfait à l'un des penchants les plus caractéristiques de l'esprit allemand, le penchant vers l'idéalisme. Schiller a relevé la poésie de l'état d'abaissement dans lequel elle se trouvait et de cette fange aristocratique où elle ne se complaisait que trop avec Wieland, grâce à l'imitation séduisante des modèles étrangers ; il lui a rouvert la sphère de l'idéal. Aux tendances frivoles et matérialistes de son temps, il oppose la beauté et la grandeur morale de la vertu. Fuyant les bas-fonds et se taillant dans le roc un sentier âpre et solitaire, la poésie de Schiller, sans crainte des abîmes qu'elle côtoie, nous transporte sur les sommets.

Il ne peut être question ici d'une étude complète sur le rôle de Schiller dans l'histoire de la civilisation allemande ; il nous suffira d'indiquer l'influence

(1) Voyez surtout les écrits de Binder : Schiller im Verhältniss zum Christenthum. Stuttg. 1839. G. Schwab an Ullmann : Ueber den Cultus des Genius. Stuttg. 1840, ainsi que les biographies de G. Schwab, de Palleske, de Julian Schmidt, etc. etc. Voyez aussi le jugement de Baur : Kirchengeschichte des 19ten Jahrhunderts. Tüb. 1862. P. 46 et suiv.



qu'il a exercée sur le développement des idées religieuses. Notre poëte, dans la maison paternelle à Marbach et à Ludwigsbourg, vécut dans l'atmosphère intime et pénétrante de la piété souabe, altérée, il est vrai, par un pédantisme orthodoxe regrettable. A l'école militaire de Hohenheim, Schiller retrouva cette discipline raide et inflexible qui, en matière religieuse, semble plus déplacée encore que partout ailleurs. Pourtant ce jeune homme ardent et précoce, qui, à l'âge de quinze ans, lisait déjà les écrits de Voltaire, continuait encore à s'édifier par la lecture des psaumes et des cantiques de Paul Gerhard; il avait même projeté de composer, à l'imitation de la Messiade, un poëme sur Moïse, et dans ses rêves il caressait, comme l'idéal le plus enviable, l'existence modeste d'un pasteur de campagne. Le doute avait fait invasion dans cette âme altérée de vérité, mais un doute sérieux, éloigné de toute raillerie, de tous sentiments profanes. Dans son premier drame, *les Brigands*, il flétrit les contempteurs de la religion, ceux qui, dans leur emportement frivole, font parade d'incrédulité et d'athéisme, et le pasteur Moser qu'il leur oppose répond bien à l'idéal de ses rêves de jeunesse.

Mais, à partir de là, entraîné par le courant de son temps bien plus qu'il ne le domine et ne le guide, Schiller n'a plus que des sarcasmes et qu'une invincible répulsion pour toute religion positive, pour ses institutions et ses représentants. Il devient profon-

dément sceptique en matière d'histoire religieuse, croit trouver partout les traces du calcul et de la supercherie des prêtres, déclare que la Bible n'est vraie, c'est-à-dire sincère, que là où elle est naïve, et entend « par religion ne se rattacher à aucune religion. » Schiller n'a point de sens pour la grandeur de la poésie biblique; il n'éprouve aucune sympathie pour Herder qu'il accuse de favoriser la superstition par son attachement aux légendes orientales. L'idéal du beau, comme Lessing et comme Winckelmann, il le cherche en Grèce,

En même temps le jeune dramaturge étudie avec passion la philosophie de Kant, cherchant à tempérer par le culte de l'art ce qu'elle lui paraît avoir de trop austère. Le marquis de Posa, dans *Don Carlos*, est un kantien en costume espagnol du seizième siècle; il oppose aux complaisances et aux concessions infinies de la conscience catholique, qui règne dans l'Escurial, la rigueur inflexible de l'impératif catégorique. Dans une ode bien connue intitulée : *Les paroles de la foi*, et qui est comme une sorte de profession de foi, Schiller substitue à la Trinité du dogme ecclésiastique la Trinité de la raison pratique : la liberté, la vertu et Dieu. On remarquera que la liberté tient ici la place de l'immortalité que le rationalisme vulgaire associait volontiers à la croyance en Dieu et à la vertu. Quant à l'Etre divin, le poëte a bien soin de nous dire que le Dieu qu'il adore, c'est le Dieu transcendant, infiniment élevé au-dessus de l'espace et du

temps, c'est-à-dire dépourvu de toute action sur le monde. Dans une autre poésie, bien caractéristique aussi, intitulée *la Mission de Moïse*, tout en relevant le rôle providentiel de ce héros biblique, Schiller cherche à expliquer naturellement les miracles que les récits de l'Ancien Testament lui prêtent. Moïse a été initié en Egypte aux mystères du monothéisme et des sciences naturelles. S'accommodant aux idées religieuses de son peuple et frappant son esprit par de prétendus prodiges, il a représenté Dieu sous la forme d'un Jéhovah national, sûr d'obtenir ainsi l'assentiment d'hommes encore grossiers et crédules.

IX

C'est ici le lieu de dire un mot de la manière dont Schiller, par une sorte d'ironie du destin, envisageait l'histoire qu'il était appelé à professer à Iéna. Elle n'est à ses yeux qu'un amas de matériaux dans lequel le philosophe et l'artiste puisent les types dont ils ont besoin. Le poëte avoue naïvement qu'elle n'a jamais été pour lui qu'un magasin qui a fourni à son imagination des décors et des costumes. Non-seulement Schiller manquait de sens historique et de respect pour les données de l'histoire, mais il cherche à justifier, par le but qu'il poursuit, les libertés qu'il prend vis-à-vis d'elle. Les héros de ses drames et de

ses ballades deviennent les organes de sa philosophie et comme les reflets, les copies plus ou moins idéalisées de sa propre individualité. Prenez le marquis de Posa, Jeanne d'Arc, Marie Stuart, Wallenstein, Guillaume Tell : ce ne sont pas là les personnages dont l'histoire nous révèle les tragiques destinées, ce sont des types, des créations abstraites qui parlent le langage philosophique du dix-huitième siècle. En cela encore, Schiller est absolument rationaliste : nul sens pour l'individualité, nul respect pour la couleur locale et la vérité historique; partout le passé est sacrifié au présent et la déclamation remplace l'art plastique.

Mais où notre poëte s'élève au-dessus du rationalisme, c'est dans le souffle révolutionnaire qui anime ses drames. Point d'accommodation ou de compromis avec les institutions traditionnelles : il proclame partout la légitimité de la révolte contre l'autorité, contre la convention, contre l'usage. C'est une application des principes de 1789 au domaine des lettres, le seul où leur influence soit sensible en Allemagne. Elle s'y traduit par un subjectivisme absolu, par la revendication la plus complète de la liberté individuelle dans le domaine intellectuel et moral; le poëte s'y retranche comme dans un fort inexpugnable et s'y sent si puissant qu'il n'éprouve pas le besoin de se mêler à la vie politique et sociale et d'y provoquer des transformations. Chose étrange, mais parfaitement expli-

cable à ce point de vue, l'historien du soulèvement des Pays-Bas, des guerres religieuses du seizième et du dix-septième siècle, le défenseur éloquent de la conscience protestante, dans ses luttes pour la revendication de la liberté religieuse, n'a aucune idée nette de l'Etat moderne. Il ne renonce pas à voir en lui un tuteur chargé de l'éducation du peuple. Le moyen le plus efficace que possède l'Etat pour développer la moralité et la piété du peuple, c'est le théâtre.

Schiller a publié une brochure curieuse intitulée : *Le Théâtre considéré comme établissement moral* (1), dans laquelle il réclame pour l'art dramatique une place éminente dans la société moderne. En effet, le théâtre n'est pas seulement, à ses yeux, une sorte de jugement symbolique de l'histoire (*ein Weltgericht*) où la vertu trouve sa récompense et le vice son châtiment, ainsi qu'un miroir vivant des mœurs contemporaines et, bien plus que toute autre institution de l'Etat, une école de sagesse pratique; il nous ouvre encore la source la plus puissante des consolations religieuses. Au théâtre seul les grands de la terre entendent la vérité et contemplent l'homme tel qu'il est. La scène est le foyer radieux d'où la lumière de la sagesse jaillit de l'élite intellectuelle de la nation, pour de là se répandre en rayons adoucis dans le pays tout entier. Le théâtre est l'école de la

(1) Die Schaubühne als eine moralische Anstalt. 1784.

tolérance; il est appelé à exercer l'influence la plus salutaire sur l'éducation. Ce que jadis on n'attendait que de l'Eglise, Schiller le demande aux chefs-d'œuvre de l'art dramatique; la religion elle-même ne peut prévenir sa ruine qu'en faisant alliance avec le théâtre. Dans le monde idéal dans lequel l'art dramatique nous transporte, le monde réel avec ses misères, ses lacunes et ses bornes douloureuses s'efface à nos yeux; nous nous retrouvons nous-mêmes, nous échangeons notre pauvre moi accablé, martelé, bossué, défiguré par les tristes luttes qu'il livre à la réalité, contre notre moi idéal revêtu de sa pureté originelle. Le poëte secoue notre meilleure nature endormie, il la réveille de sa torpeur par les passions salutaires qu'il excite en elle. Les mêmes idées sur les effets bienfaisants de l'art nous les trouvons développées dans le traité sur *l'Education esthétique de l'homme* (1).

On ne peut pas dire pourtant que cette tentative de remplacer la religion par l'art, dans la direction morale de l'humanité, ait pleinement satisfait Schiller. Nous en avons pour preuve les plus belles de ses poésies, telles que *les Dieux de la Grèce* et *les Paroles de l'Erreur*, qui respirent un découragement profond, une mélancolie pénétrante. Le poëte y fait l'aveu douloureux de son impuissance; il se résigne à l'inévitable destin; il se retire dans le monde de

(1) Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen. 1793.

l'âme, loin du contact avec le monde réel où tout le froisse et qu'il ne parvient pas à transformer à son image. Voilà bien le terme où aboutit l'idéalisme. Constatons pourtant que les reproches que Schiller adresse au christianisme n'atteignent que la froide orthodoxie et le pâle rationalisme de son temps, avec leur Dieu ou cruel ou inaccessible, image grossière de l'homme avec ses passions et ses bornes, ou abstraction glaciale et morte, sans attrait et sans action sur le monde. On a prétendu que Schiller n'était pas sans avoir eu quelques pressentiments de la véritable essence du christianisme, et que, notamment vers la fin de sa vie, il y a eu chez lui comme une velléité de retour à la foi de son enfance. Ainsi, on a recueilli dans ses poésies un certain nombre de passages, tels que ceux-ci : « Religion de la croix, toi seule tu unis dans une seule couronne la double palme de l'humilité et de la force... (1) » « Ce que la raison de l'homme intelligent ne peut comprendre, un cœur d'enfant le pratique dans sa simplicité... (2). » « Le monde est parfait partout où l'homme ne se promène pas avec ses tourments... Je sens et je reconnais clairement que la vie n'est

(1) Religion des Kreuzes, nur du verknüpfest in Einem
Kranze, der Demuth u. Kraft doppelte Palme zugleich.

(Die Johanniter.)

(2) Und was kein Verstand der Verständigen sieht,
Das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth.

(Die Worte des Glaubens.)

pas le plus grand des biens; mais la coulpe est le plus grand des maux (1). » Nous ne voulons pas contester ce qu'il y a de vérité profonde dans ces pensées, mais nous croyons qu'il serait téméraire d'en conclure à une réconciliation de Schiller avec le christianisme.

Ce qui est incontestable, c'est l'influence immense que notre poëte a exercée sur le peuple allemand. Elle a porté sur les sentiments plutôt que sur les idées ou sur la moralité de ses contemporains. Schiller est rempli d'une ardente colère contre tout ce qui avilit l'homme, contre tout ce qui dégrade la raison, contre tout ce qui porte atteinte à la dignité de notre race. Il nous exhorte à haïr avec lui les puissances inférieures de notre être, à nous y soustraire par un effort sublime et à nous transporter dans le monde de l'idéal pour y fixer notre demeure. « Jamais, a dit Perthes, la jeunesse ne délaissera Schiller, si obstinément et si héroïquement mécontent de lui-même. Luttant pour implorer un secours, étendant ses bras pour embrasser le Dieu vivant, il n'a trouvé que la froide idole de la raison trônant dans sa sublimité astronomique. Et l'homme plus mûr aussi

(1) Die Welt ist vollkommen überall,
Wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual.
. . . .
Das Eine fühl ich u. erkenn' es klar:
Das Leben ist der Güter höchstes nicht,
Der Uebel grösstes aber ist die Schuld.

(Die Braut von Messina.)

dira que le grand poëte portait en lui le besoin du christianisme, bien que son temps lui en cachât l'objet (1). » L'élan : voilà ce que nous admirons dans la poésie de Schiller, voilà ce qu'elle a communiqué à la nation allemande; mais elle n'est point exempte de sentimentalisme et de déclamation, deux vices qui, comme on le sait, sont on ne peut plus dangereux pour le progrès véritable des lumières et de la moralité. La poésie de Schiller nous ouvre des horizons lointains, mais ils sont vagues et confus. Au delà de ce monde que gouverne une froide et cruelle fatalité se dévoilent, aux yeux de ceux qui ont le sens du beau, les types éternels de toutes choses, qui ne peuvent se réaliser sur la terre que par l'art, mais qui, sans doute, existent sous une autre forme dans un monde meilleur. Telle est la maigre et incertaine consolation que la philosophie de Schiller présente à la petite élite des âmes d'artistes qui peuvent la saisir.

X

Parmi les hommes qui ont exercé une influence considérable sur le développement intellectuel et moral de la société allemande moderne, il n'en est point qui occupe une place plus importante que JOHANN WOLFGANG

(1) Friedr. Perthes Leben. III. P. 225.

Gœthe (1). Comblé de tous les dons, révélant toutes les aptitudes, entouré d'un cortége d'adulateurs, Gœthe est une apparition imposante, couronnée de toutes les faveurs de la fortune. Calme et serein, il se meut à l'aise au milieu de la foule des hommes; il dispose de toutes choses et de lui-même à la façon d'un souverain ou plutôt d'un dieu. Nulle existence n'a été plus enviée, nul mortel n'a été plus idolâtré. L'Allemagne est plus fière de Gœthe que de tout autre nom; elle lui a prodigué une admiration intarissable. Oui, il y a, au delà du Rhin, un véritable culte de Gœthe; dès avant sa mort, il est entré dans l'apothéose et a pris rang parmi les divinités de l'Olympe.

Par l'ensemble de sa conception philosophique et de son inspiration poétique, Gœthe précédait son époque et la dépassait de beaucoup. On peut dire qu'il était plutôt l'homme de notre temps. Sa manière d'envisager la vie, de se rendre compte des phénomènes variés qui s'y produisent, de les grouper, de les réunir en faisceau, ressemble, de tous points, à

(1) Voyez surtout sur Gœthe l'excellente monographie de Lewes, de Londres, traduite en allemand sous le titre de : Gœthe's Leben u. Schriften, l'étude de Van Oosterzee de Rotterdam, également traduite sous le titre de : Göthe's Stellung zum Christenthum. Bielefeld. 1858, celle de Piper : Göthe's nationale Stellung. Berl. 1860, et les travaux de Marmier : Etudes sur Gœthe. 1835, de Richelot : Gœthe, ses Mémoires et sa vie, 1863, et de Caro : La philosophie de Gœthe. 1866. Voyez aussi : Bossert : Gœthe, ses précurseurs et ses contemporains. 1872. Mézières : Gœthe, les œuvres expliquées par la vie (1749-1795). 1872.

celle qui est en faveur aujourd'hui : c'est une sorte de panthéisme vague, flottant, poétique. S'abandonner volontairement au courant du monde, s'accommoder aux temps et aux choses, se percevoir comme un objet et se traiter soi-même comme une partie du tout : telle était la méthode de Gœthe qui répond, on le voit, à l'une des tendances les plus prononcées de notre époque.

Ce qui assurait à notre auteur cet ascendant sur les hommes de son temps, ce qui faisait que ses vues se propageaient si facilement, c'est qu'il ne les présentait pas sous une forme systématique ; il ne les imposait pas par une sorte d'enseignement régulier. Esprit altier et indépendant, ennemi des formules et des dogmes, de tout ce qui est lourd et didactique, Gœthe est essentiellement artiste et poëte. Il donne à ses pensées mille formes diverses et les entoure d'un charme irrésistible ; il emprunte au roman, au théâtre, leurs ressources inépuisables pour les mettre au service de ses idées qu'il sait présenter avec une souplesse et une variété infinies ; il les répand, il les insinue doucement dans le public en les incarnant dans des créations idéales, destinées à une vie immortelle. Et ces créations, il les multiplie, grâce à une fécondité prodigieuse. Son génie ressemble à une source qui épanche, sans se fatiguer, ses flots clairs et argentés et va porter partout la fraîcheur et la vie.

On peut diviser la vie de Gœthe en trois périodes,

dont la première va de 1749, l'année de sa naissance, jusqu'à son premier voyage en Italie (1786) ; la deuxième s'arrête à la mort de Schiller (1803), et la troisième nous conduit jusqu'à sa propre mort (1832).

La première période comprend les années de l'enfance et de la jeunesse passées dans la maison paternelle, à Francfort, les séjours faits aux universités de Leipzig et de Strasbourg, enfin l'appel à Weimar et le départ pour le pays des arts et des citronniers : c'est le printemps du cœur, du talent et de la gloire de Gœthe ; un souffle incomparable de fraîcheur et de poésie l'anime ; le génie essaye ses ailes, on sent qu'il va bientôt les déployer avec vigueur. C'est l'époque de *Werther* et de *Gœtz von Berlichingen*, écrits et lus avec passion et circulant avec la rapidité du fluide électrique d'un bout à l'autre de l'Allemagne.

Tout le monde connaît la maison paternelle de Gœthe aux habitudes rigides, aux mœurs patriarcales : le père, d'un certain âge déjà, homme cultivé, esprit honnête doué d'une volonté énergique ; la mère, jeune encore, vive, enjouée, excellant dans l'art de raconter. L'âme de Gœthe enfant est limpide, accessible et ouverte aux impressions les plus diverses. Le souffle religieux n'en est pas absent, et le poëte nous a retracé dans son style inimitable plusieurs traits qui caractérisent sa piété enfantine. Son instruction religieuse pourtant laissa beaucoup à

désirer ; le pasteur qui en était chargé lui inculqua les préceptes d'une morale sèche et sans attrait. Sa première communion ne laissa aucune trace sérieuse dans sa vie. Parmi les amies de sa mère, il rencontra quelques personnes d'un sentiment religieux chaud et exquis, entre autres Mademoiselle de Klettenberg dont le doux et suave mysticisme a exercé sur lui un charme profond. A l'âge de dix ans déjà, il avait appris, à l'insu de son père qui était ennemi de la poésie et de ce qu'il appelait l'exaltation religieuse, des parties entières de la Messiade de Klopstock, et s'était senti entraîné par l'élévation du sujet. Il étudia aussi de bonne heure l'hébreu et montra un intérêt croissant pour les livres historiques de l'Ancien Testament. L'époque des patriarches surtout l'attirait, et il chercha à acquérir des notions claires sur la Palestine. A quatorze ans, il composa un recueil d'odes et de chants sacrés dont l'un a pour sujet la descente de Christ aux enfers et se meut dans le cercle de la conception théologique traditionnelle.

Ce fut à Leipzig, où Gœthe était allé étudier le droit, qu'il s'occupa d'abord des questions de philosophie religieuse. Il y trouva, avec les nombreuses tentations auxquelles était alors exposée la vie d'étudiant, la mêlée confuse des opinions contradictoires sur les grands problèmes de la vie. La débauche grossière le choquait et le remplissait de dégoût ; les attaques injustes et railleuses contre le christianisme lui déplaisaient ; ne devait-il pas

toute sa culture morale à ces faits, à ces doctrines, à ces symboles chrétiens dont le souvenir s'est profondément gravé dans son âme ? Pourtant son esprit, avide de lumière, ne trouve point d'aliments. La philosophie de Wolf si aride, si pédantesque, l'ennuie ; la piété de Gellert, candide et sincère, manque de vigueur et de puissance communicative. Gœthe se voit réduit à lui-même ; il retourne dans la maison paternelle, vers l'âge de dix-neuf ans, malade de corps et d'esprit et comme un naufragé. Son esprit alors se recueille et se porte vers les choses du monde supérieur ; cruellement averti par les expériences qu'il vient de faire, il cherche dans l'Evangile la paix et la consolation pour son cœur blessé. Mademoiselle de Klettenberg devient la confidente de ses peines ; elle met le doigt sur la plaie et dit à Gœthe que sa misère intérieure provient de ce qu'il n'a pas encore « un Dieu réconcilié. » Le jeune homme, loin de s'irriter ou de s'impatienter, entre en discussion avec cette pieuse amie de sa mère ; il ne demande pas mieux que d'être convaincu et est sur le point de se rendre. Des réunions d'édification et de prière se tiennent sous sa direction ; il lit l'Histoire de l'Eglise et des hérésies d'Arnold, et essaye de construire, avec des matériaux empruntés au mysticisme et à la théosophie, une sorte de système religieux assez bizarre dont le néo-platonisme forme la base ; il se laisse même initier par son médecin aux études cabalistiques.

Mais bientôt, s'arrachant à ces rêveries stériles et armé d'un courage nouveau, Gœthe se rend à Strasbourg. D'une assiduité assez médiocre aux cours, il travaille à bâtons rompus, curieux et amateur de toutes les autres sciences plutôt que de celle du droit. Il ne cesse pas d'être en relation avec des âmes pieuses. Etudiant gai et folâtre, il prend à table d'hôte le parti de Jung-Stilling et témoigne une vive sympathie pour ce chrétien si vivant et si cordial. Il continue de correspondre avec l'amie de sa mère, la conjurant de se souvenir de lui dans ses prières. Les Frères moraves l'attirent d'une manière toute particulière, et il déclare qu'il n'a tenu qu'à leurs chefs de le gagner tout à fait. Lorsque Herder visita Strasbourg, Gœthe le reçut avec enthousiasme et ne le quitta plus pour ainsi dire, et Hamann, le mage du Nord, lui inspira un intérêt si vif qu'il songea plus tard à publier une édition de ses œuvres. Parmi les premiers écrits de Gœthe plusieurs traitent de sujets théologiques. La Bible le préoccupe toujours; il cherche à se rendre compte de la composition de l'Exode et des Evangiles; il ne dissimule pas les difficultés que présente l'accord de ces derniers. « Peu importe, dit-il, que les Evangiles se contredisent, pourvu que l'Evangile ne se contredise pas ! » Il parle avec dédain des moqueries frivoles que Voltaire se permet à l'égard de la Bible, ainsi que des interprétations ridicules ou profanes que lui fait subir un plat rationalisme.

Gœthe avait vingt-cinq ans lorsqu'il fit la connaissance de Lavater ; dès leur première rencontre, il s'éprit pour lui d'une amitié enthousiaste ; il déclare que c'est bien à tort qu'il l'a regardé comme un visionnaire, un rêveur ; il recherche avec empressement ses entretiens ; la lecture de ses sermons le ravit : ce sont les jouissances les plus vives que lui ait procurées son voyage en Suisse. « Lavater est le meilleur, le plus grand, le plus sage, le plus profond de tous les hommes. » Et pourtant, il faut bien le dire, cette sympathie si vive pour les chrétiens que Gœthe rencontre est très-superficielle ; son admiration pour l'Evangile, comme en général ses connaissances en matière religieuse, sont très-incomplètes. Gœthe ne veut être que le juge du camp ; il assiste en spectateur désintéressé à la lutte qui se livre dans l'arène ; il étudie curieusement les opinions qui s'entre-choquent, il ne se prononce pour aucune. Décidément, « les vieilles églises ont des vitraux bien sombres ! » et si la forme du naturalisme français le repousse, le fond de cette doctrine l'attire. Son ami Kestner pouvait dire avec raison : « Gœthe est un jeune homme de génie ; il apprécie beaucoup le christianisme chez les autres, mais lui-même se tient à l'écart de la communauté religieuse ; il avoue qu'il ne peut plus que rarement prier. » Peu à peu son attitude devient plus franche ; il se donne moins de peine à paraître au dehors ce qu'il n'est plus au fond du cœur. Mademoiselle de Klettenberg, qui l'a

vu avec une profonde douleur s'éloigner du christianisme, lui donne l'assurance qu'elle l'aime encore mieux ainsi que lorsqu'il enveloppe son scepticisme dans la terminologie chrétienne. L'opinion que Gœthe met dans la bouche de Werther est bien la sienne : « Je vénère la religion, je sens qu'elle est l'appui du faible, le soulagement de celui qui désespère. Mais peut-elle, mais doit-elle être cela pour chacun ? » Il confesse avec une sincérité louable que ce qui l'éloigne du christianisme, c'est la doctrine de la corruption morale de l'humanité. Gœthe est pélagien. Son âme déborde de vie, il sent sourdre et s'agiter au fond de son être je ne sais quelles puissantes énergies ; il veut déployer les forces dont il se sent doué ; il demande à agir. La nature lui apparaît dans toute sa gloire ; l'humanité, à tout prendre, est un chef-d'œuvre aussi. « Il y a tant de braves gens qui sont décidés à accomplir le devoir parce qu'il est le devoir, sans considérations, sans secours d'un ordre étranger. » Gœthe se joindra à eux. L'abîme qui le sépare des chrétiens grandit sous ses pas ; il se trouve à l'étroit dans leur société, il a besoin d'indépendance ; il compose *Prométhée*, *Gœtz von Berlichingen et Werther*.

La soif de son esprit que l'Evangile n'a pu satisfaire, Gœthe cherche à l'étancher auprès de Spinoza. Les premiers orages de la passion passés, il a besoin de paix et de lumière. Il se sent attiré par ce penseur doux et pénétrant. La calme sérénité

qui plane sur ses écrits le remplit d'un charme irrésistible. C'est pendant son séjour à Pempelfort, sur les bords du Rhin, dans le ravissant château de plaisance du philosophe Jacobi, que Gœthe s'est épris de passion pour l'Ethique de Spinoza, à propos de laquelle il déclare que son auteur est « *non atheum, sed theissimum et christianissimum.* » « Nous le voyons ici, dit M. Caro, à ce moment de sa vie où le chaos de ses idées se débrouille, où, pacifié dans ses troubles intérieurs, réconcilié avec ses instincts, il sent tressaillir en lui des facultés presque infinies, que jusqu'au dernier jour d'une longue vie la plus heureuse fécondité ne devait pas tarir. Dans l'écroulement de ses croyances passées, ni angoisses, ni désespoir ; au contraire, une sécurité complète qui se fait en lui en face du problème des choses, fondée non sur l'espoir de le résoudre, mais sur une confiance absolue en soi, sur une foi dans son génie assez forte pour se dispenser de tout point d'appui extérieur, sur l'orgueil presque olympien de la pensée, qui se console de ne pas remplir toute la sphère des idées, ni celle de l'art, par la certitude qu'aucune pensée mortelle ne la remplira. »

Spinoza conduisit Gœthe à l'étude de la nature qui resta depuis lors la passion dominante de sa vie. Pour la satisfaire, il lui fallait le calme et les loisirs d'une vie débarrassée de soucis, et cette existence l'attendait à Weimar, où l'appela le jeune duc

Charles-Auguste dont il devint l'ami et le conseiller. Dans sa nouvelle position, où les soins de la politique l'occupaient fort peu, Gœthe partagea son temps entre la culture de l'art, des lettres et des sciences; il jouissait avec délices du plaisir que procuraient à son esprit les relations avec des hommes éminents et des femmes distinguées, tout en ne se montrant nullement insensible aux agréments du luxe et du confort. Libre et dégagé vis-à-vis d'un passé qu'il oublie, il se refroidit de plus en plus à l'égard de ses anciens amis; il ne ménage plus à la religion les sarcasmes polis qu'il a retenus jusque-là. C'est ainsi qu'après s'être donné beaucoup de peine pour faire élever Herder à la dignité ecclésiastique suprême du duché de Weimar, il l'accueille avec une poésie railleuse dans laquelle il compare son arrivée à l'entrée de Jésus à Jérusalem, en lui prédisant que, placé à la tête du clergé ducal, ce n'est pas un âne, mais cent cinquante ânes qu'il montera. Il n'entend prêcher Herder qu'une seule fois et se montre médiocrement satisfait.

Vis-à-vis de Lavater, ce n'est plus de l'indifférence seulement, c'est presque de la haine qu'il éprouve. Les efforts du pasteur de Zurich pour l'amener à une foi plus positive et à une appréciation plus équitable du christianisme l'indisposent au plus haut point. Pourquoi l'obliger à prendre parti? Dieu et Satan, le ciel et l'enfer ne sont-ils pas réunis dans son cœur? Et cet état lui semble le plus naturel du

monde. « Toutes les rêveries idéales de Lavater ne pourront me persuader de me laisser égarer à sa suite; je veux être bon et mauvais comme la nature... Je suis rassasié de l'histoire du bon Jésus; c'est lui qui a tourné la tête à ce pauvre Lavater. » Il trouve mille livres aussi beaux que la Bible. « Pourvu que l'on croie à quelque chose de plus élevé, l'objet et le mode de cette foi sont entièrement indifférents. » Christ devient pour Gœthe l'idéal mythique de l'homme, le type classique de la ressemblance avec Dieu. Mais le Christ n'a pas existé, car un seul individu ne peut réunir toutes les perfections. Les hommes ont reporté sur l'image de Christ tout ce qu'ils voudraient eux-mêmes réaliser; en l'adorant, ils s'adorent eux-mêmes, c'est-à-dire l'idéal qui est en eux. « N'est-ce pas chose injuste, écrit-il à Lavater, de dépouiller de leurs plumes les plus précieuses tous les oiseaux des cieux pour en orner exclusivement ton oiseau de paradis? » L'amitié de Gœthe pour Lavater cessa brusquement. Lorsque celui-ci vint lui rendre à Weimar la visite qu'il lui avait faite à Zurich, le lien était déjà rompu. « Nos caresses, dit Gœthe, m'ont paru aussi suspectes que celles d'un tigre... Aucune parole cordiale n'a été échangée entre nous; me voici délivré à tout jamais vis-à-vis de lui de la haine et de l'amour. Mon âme est comme un verre d'eau pure. »

Nous voici arrivés au terme de cette première période. Gœthe s'est affranchi des impressions et des

opinions du passé ; son regard pénétrant plonge dans l'avenir. Il part, libre et avide de jouir, pour l'Italie où il va rafraîchir sa pensée et retremper son talent à la vue des chefs-d'œuvre de l'art. Pourtant, il n'est pas heureux. On peut lui appliquer ce qu'il écrivait à cette époque à l'une de ses amies : « L'âme ressemble à un purgatoire où toutes les puissances du ciel et de l'enfer s'entre-croisent et se livrent une lutte acharnée. »

XI

Durant la seconde période, Gœthe est fixé à Weimar. Son talent acheva de mûrir dans le pays des arts et s'épanouit avec une grâce pleine d'harmonie. Le monde de l'antiquité s'est révélé à lui ; il lui a ouvert ses temples et ses trésors : le poëte est enivré de la beauté des œuvres classiques. En possession de la plénitude de ses forces, il jouit avec orgueil de lui-même. Son regard se détourne de l'étude de l'homme en lui et autour de lui pour se diriger de plus en plus vers celle de la nature et de l'art. « Jusque-là, dit-il, j'ai partagé le sort de Tantale et de Sisyphe ; maintenant je suis arrivé à une vue claire et paisible de toutes choses. » Il déclare avoir rencontré au delà des Alpes la plus vive jouissance de sa vie ; l'art a agi d'une manière bienfaisante sur son caractère ;

il prétend même lui devoir une sorte de renouvellement moral. Mais son aversion pour le christianisme n'a fait qu'augmenter. Il a comparé l'éclat et la pompe de l'Eglise catholique avec la simplicité de l'âge apostolique; au fond, il n'a trouvé, sur ce sol des successeurs de saint Pierre, qu'un paganisme « misérable et informe. » Il est revenu de Rome, selon l'énergique expression de Jacobi, avec une haine « vraiment julienne » contre le christianisme. Son indignation ne peut se contenir. Le poëte, d'ordinaire si délicat et si mesuré, s'élève avec une rudesse grossière, contre tout ce qui est saint. On n'a qu'à lire les épigrammes composées à Venise et les *Elégies romaines*. « Grâce à la fable de Christ, écrit-il à Herder, le monde restera encore plongé pendant dix mille ans dans les ténèbres, parce qu'il est obligé de dépenser autant de forces pour la défendre que pour l'attaquer. La raison s'use dans cette lutte stérile. » Il revendique avec instance pour lui le nom de païen, mais il ne veut pas qu'on le croie partisan du voltairianisme, « sur lequel il est impossible de rien fonder. »

Il entend parler de la tournée triomphale que Lavater a faite dans le nord de l'Allemagne. Aussitôt il éclate en invectives sarcastiques; il ne ménage pas à son ancien ami les soupçons les plus injurieux. « Il entend bien son métier, écrit-il... chez ces gens tout devient une question d'argent, d'influence, de pouvoir. » A son passage par Zurich, Gœthe se pro-

mène devant la maison de Lavater, et lorsque celui-ci accourt pour lui serrer la main, Gœthe refuse de le recevoir. La vie chrétienne, même dans ses apparitions les plus exquises, ne l'intéresse plus. Il ne se rapproche guère de la princesse de Gallitzin, la pieuse amie de Hemsterhuys, qu'il a eu l'occasion de voir à Rome; son amitié pour Madame de Stein elle-même se refroidit. Par contre, il épouse une femme vulgaire, incapable de lui procurer le bonheur domestique.

Et cependant l'intervalle qui s'écoule entre les années 1790 et 1805 est l'époque la plus productive de son génie. Il attire Schiller auprès de lui et, grâce à leur étroite amitié, une seconde jeunesse s'ouvre pour notre auteur. Après un court malentendu, les deux poëtes se sont rencontrés et demeurent unis pour le reste de leur vie. Il y a entre eux une noble émulation qui double en quelque sorte les forces de chacun. Gœthe écrit ses plus belles ballades, *le Tasse*, *Iphigénie*, cette vierge grecque presque transformée en madone chrétienne, *Egmont*, *Hermann et Dorothée;* il prépare le poëme dramatique de *Faust*. A ne juger que par ce que nous possédons, l'on est en droit de se demander quels fruits aurait portés cette union de forces poétiques, si la mort n'avait pas prématurément séparé ces deux constellations amies. Malheureusement Schiller n'était pas capable de réconcilier Gœthe avec le christianisme; il semble même qu'il n'ait fait qu'exalter encore le fol orgueil

et l'immense confiance que Gœthe avait en lui-même. Ils publient de concert le recueil des *Xenien*, épigrammes mordantes qui mettent en émoi toute l'Allemagne littéraire, parce que chaque auteur se voit ou se croit attaqué. Les poëtes eux-mêmes comparent ces épigrammes aux renards de Samson, lancés avec leurs queues enflammées dans le pays des Philistins allemands pour ravager leurs champs de papier.

Pourtant la haine de Gœthe vis-à-vis du christianisme s'apaise insensiblement; il consent à lui accorder une certaine valeur; il se propose même de lire de nouveau la Bible d'un bout à l'autre quand il en aura le loisir. C'est à cette période aussi qu'appartiennent les *Confessions d'une belle âme*, sorte de journal intime trouvé dans les papiers de Mademoiselle de Klettenberg et inséré dans le sixième livre des *Années d'apprentissage de Wilhelm Meister*. C'est le récit des expériences chrétiennes d'une âme qui a trouvé en Dieu la satisfaction de tous ses désirs; mais Gœthe a déclaré lui-même que les sentiments qui y sont dépeints reposent « sur les illusions les plus généreuses et sur la plus délicate confusion du subjectif et de l'objectif. » Le poëte peut décrire la vie religieuse jusque dans ses nuances les plus fines, il peut faire vibrer les cordes les plus intimes de l'âme, sans rien ressentir lui-même. Artiste incomparable, il reste désintéressé vis-à-vis de son œuvre.

Nous ne dirons rien de *Faust*, qui est trop connu pour qu'il soit nécessaire de nous y arrêter. Faust,

dans la pensée de Gœthe, est le type de l'homme, et surtout de l'homme moderne avec cette insatiable soif de connaître, de jouir, de créer, qui le caractérise, avec cette mobile et dévorante inquiétude qui ne lui permet pas de s'arrêter et qui le pousse de conquêtes en conquêtes et de déceptions en déceptions. Faust est l'expressive incarnation de Gœthe lui-même, non point tel qu'il apparaît à la foule de ses admirateurs dans sa sereine et placide tranquillité, mais tel que le poëte le connaissait, alors qu'il s'interrogeait en face de sa conscience. Faust est en proie au plus poignant de tous les tourments : le besoin ardent uni à l'impuissance manifeste de croire. Il entend résonner les saintes cloches de Pâques dans les airs ; mais elles ne lui rappellent que les souvenirs émus d'un passé à jamais évanoui. Il comprend bien la bonne nouvelle qu'elles annoncent ; mais la foi pour l'accepter lui manque. Tout le monde connaît la profession de foi panthéiste que Faust fait à Marguerite. Celle-ci en l'écoutant se persuade, dans sa naïve candeur, que tout cela l'Eglise l'enseigne aussi, « quoique en termes légèrement différents. » Pourtant se ravisant, elle se hâte d'ajouter, avec son bon sens plein de franchise : « Tu n'es pas chrétien ! »

XII

Cependant Gœthe est entré dans la dernière période de sa longue carrière. Son imagination insensiblement replie ses ailes; son esprit prend une direction plus pratique; ses œuvres présentent un caractère plus moral; les travaux scientifiques le préoccupent et l'absorbent de plus en plus. On aurait tort pourtant de croire à une décadence de son génie poétique ou à un épuisement de sa force productive. Le drame de Faust reçoit sa forme définitive et se complète d'une seconde partie, fruit de la laborieuse vieillesse du poëte octogénaire. Parfois aussi Gœthe échange la lyre d'or contre la plume fine et élégante de l'historien; il décrit la campagne de France, à laquelle il a assisté dans les rangs de l'état-major prussien; il raconte les accidents variés de sa vie, pour autant du moins que la postérité a le droit de les connaître. Puis, pendant les guerres de l'Empire, indifférent aux malheurs de sa patrie, étranger aux événements politiques, il se plonge dans les féeries de l'Orient et publie son *Divan oriental*.

Ses sentiments religieux se sont peu modifiés; il ne se rapproche guère de l'Eglise. Traçant dans son autobiographie, qu'il a si justement intitulée : *Vérité et fiction*, un parallèle entre le catholicisme et

le protestantisme, il accuse ce dernier de pauvreté et d'inconséquence ; il lui reproche de posséder trop peu de sacrements pour attirer et fixer ses membres dans la communauté. Il relève avec enthousiasme ce que le catholicisme a fait pour captiver l'imagination et le cœur des fidèles quoique, à la vérité, il se sente encore moins porté vers lui que vers les Eglises sorties de la Réforme. Il prétend, en sa qualité de protestant, user de la plus entière liberté en matière religieuse ; il veut se développer et se décider librement sans prendre parti pour une religion déterminée. Sous ce rapport, il est protestant en toutes choses, même en matière d'art et de science. Mais, dans le fond, le panthéisme est provisoirement le système qui lui convient le mieux et qui lui semble le plus propre à expliquer les difficultés que soulèvent les graves problèmes de notre existence. Gœthe se plaint de Jacobi, qui isole de plus en plus son Dieu du monde ; il est vrai que le sien se mêle et se confond toujours davantage avec son œuvre. « Je suis l'un de ces orfévres d'Ephèse, s'écrie-t-il, qui ont passé leur vie entière à admirer le merveilleux temple de Diane, en cherchant à imiter ses formes mystérieuses. Je ne puis donc qu'éprouver une impression pénible en voyant un apôtre quelconque imposer à mes concitoyens un autre Dieu, et encore un Dieu informe ! » S'il ne publie pas un ouvrage en l'honneur de la grande déesse, c'est qu'il tient à son repos et ne se soucie nullement d'agiter le peuple.

« Je ne puis, dit-il ailleurs, avec les tendances variées de mon esprit, me contenter d'une seule manière de penser : poëte et artiste, je suis polythéiste; naturaliste et penseur, j'incline au panthéisme, et l'un aussi délibérément que l'autre; si comme être moral, j'ai besoin d'un Dieu unique, je saurai aussi où le trouver. »

En apparence, Gœthe reste neutre dans la grande lutte qui est engagée entre la foi et l'incrédulité. Pourtant il ne cache pas ses secrètes sympathies pour cette dernière. Dans une conversation qu'il eut avec Eckermann, il s'exprime, au sujet de l'immortalité, ainsi qu'il suit : « Ces idées sont une bonne occupation pour les classes supérieures, surtout pour les dames qui n'ont rien de mieux à faire. Un homme raisonnable qui aspire dès ici-bas à devenir quelque chose et qui lutte et agit journellement dans ce but, rejette loin de lui la chimère d'un monde futur, et s'applique à être utile dans celui-ci. » Pourtant, dans les dernières années de sa vie, nous rencontrons aussi des assertions d'un autre genre. Il s'occupe de nouveau des questions qui ont agité son esprit pendant ses années d'université, et suit avec intérêt les discussions religieuses. « La critique, dit-il, ne pourra causer aucun dommage aux livres sacrés ; leur valeur ressortira d'une manière plus éclatante d'un examen plus approfondi. » Un jour, il discutait avec Eckermann la question de l'authenticité des Evangiles. « On y sent, dit-il, comme le reflet de la majesté qui a dû

émaner de la personne de Christ... Si jamais le divin a apparu sur la terre, c'est de cette manière. Me demande-t-on si j'ai l'habitude de témoigner à Christ un respect mêlé d'adoration, je réponds : Oui, absolument. » Il a, du reste, soin d'expliquer ce qu'il entend par cette authenticité des Evangiles. « Est authentique ce qui est en harmonie avec la nature et la raison ; est inauthentique ce qui est absurde, vide et faux, ce qui ne porte point de fruit. » « La Bible, dit-il dans un autre entretien, doit la grande vénération dont elle jouit de la part de tant de peuples et de générations sur la terre, à sa valeur propre. Elle n'est pas un livre national, elle est le livre des nations, parce qu'elle retrace les événements d'un seul peuple comme un symbole, un enseignement salutaire pour tous les autres ; seule elle rattache l'histoire à l'origine du monde et la mène jusqu'aux régions les plus éloignées de l'éternité... La Bible est un livre éternellement vivant, parce qu'aussi longtemps que le monde sera debout, il ne se trouvera jamais personne pour se lever et pour dire : Je la comprends dans son ensemble et dans ses détails... La religion chrétienne est une puissance capable de raffermir et de guider dans sa marche l'humanité fatiguée et souffrante ; grâce à cet effet salutaire, elle se trouve élevée au-dessus de tous les systèmes de philosophie et peut se passer de leur appui. »

N'insistons pas trop pourtant sur ces concessions que la vérité arrache à Gœthe, car elles sont toujours

accompagnées de réserves et d'interprétations qui en détruisent à peu près l'effet. Gœthe, en face du christianisme, ressemble à un monarque qui, plein de condescendance, daigne rendre service à un pauvre ou à un méprisé dont il n'a pas besoin. Tel Gœthe, dans ses moments de mansuétude, s'occupe de Jésus-Christ et lui fait l'aumône de son génie. Dans le second Faust pourtant, si différent du premier quant au contenu et quant à la forme, il nous semble démêler un peu plus que ce ton de respectueuse politesse que Gœthe avait fini par prendre en parlant des choses de Dieu. Il nous montre son héros toujours cherchant, toujours luttant, ne trouvant une pleine satisfaction ni dans l'art ni dans la politique, las de penser et las d'agir. Enfin la mort vient le saisir. Arraché de force à la puissance infernale qui jusque-là l'entraînait, il monte dans les sphères supérieures où il est accueilli par le chœur des esprits purs. Et quels sont les cantiques qui retentissent à son oreille ? Les élus chantent les louanges de « l'amour divin qui sauve l'homme qui, pendant son existence terrestre, a tendu de toutes ses forces vers les choses d'en haut. » Ce n'est là que de la poésie, il est vrai, mais nous sommes loin assurément du néant dans lequel le panthéisme plonge ses adeptes, devenus ses victimes. On connaît les paroles de Gœthe mourant : « Plus de lumière... donnez-moi plus de lumière ! » N'y a-t-il pas là comme un symbole touchant, comme un pressentiment qui pourrait bien ren-

fermer une promesse ? Son esprit quitte la terre, non pour entrer dans la nuit, mais pour traverser un crépuscule au bout duquel blanchit déjà l'aube de la vie éternelle et qu'illuminent par moments les rayons de la splendeur des cieux.

XIII

Nous devons nous arrêter quelques instants encore aux idées philosophiques de Gœthe, afin de bien préciser leur nature et leur portée. Au fond, nous l'avons déjà dit, Gœthe n'avait point de système philosophique arrêté. Son esprit était beaucoup trop vaste et trop ondoyant, il était beaucoup trop ennemi des catégories et des formules pour se fixer et se cantonner dans un système dogmatique déterminé. Il n'est point d'esprit moins doctrinaire que le sien. S'abandonner à la réalité avec une confiance sans limites, chercher à la saisir, à la comprendre, à l'étreindre avec tous les instincts et toutes les forces de son être : voilà sa méthode. Ce qui l'anime, c'est une libre et insatiable curiosité, une soif de connaître que rien ne saurait étancher et que l'impuissance qui caractérise la science humaine ne fait qu'irriter et exciter davantage. C'est ainsi que Gœthe est éclectique, non pas assurément par une sorte de sagesse réfléchie ou de goût prudent, mais par nécessité. Il adopte tour à tour tous les

systèmes philosophiques dans le but de les connaître, de les étudier, d'en exprimer le suc, sauf à en rejeter l'écorce.

Finalement, il s'arrête à une sorte de naturalisme poétique composé d'éléments empruntés à des sources assez différentes. Il faut remonter presque jusqu'aux origines de la philosophie hellénique pour trouver des conceptions analogues. « Gœthe, dit fort bien M. Caro, a je ne sais quelle parenté poétique avec ces grands ancêtres de la philosophie, enivrés, éblouis des splendeurs du monde naissant. Son panthéisme a quelque air de ressemblance avec cette philosophie primitive qui ne soupçonne pas la distinction des êtres, qui poursuit partout le mystère d'une seule et même existence vaguement entrevue à travers les phénomènes, qui multiplie les forces créatrices et les répand à flots dans l'univers divinisé, mais en même temps qui essaye de ramener toutes ces forces divines à une force primordiale universelle, dont les changements expliquent la variété, l'apparition et la disparition des êtres, force, substance ou élément contenant en soi la vertu de ses transformations infinies. »

Ce n'est pas dans l'âme humaine et les étonnantes contradictions qu'elle nous révèle, ce n'est pas dans les facultés de notre esprit si merveilleusement faites pour se compléter, s'équilibrer et dont l'harmonie pourtant paraît si profondément troublée que Gœthe va chercher l'énigme de notre destinée, c'est en dehors de nous, dans le monde visible, dans

la nature. Elle devient l'objet de ses études passionnées. A l'opposé de Kant, son contemporain, Gœthe, comme il le dit, « procède toujours objectivement. » Il ne se fait pas illusion sur la portée des révélations qu'il trouve dans la nature. Sans doute, il admire en elle l'énergie créatrice dont elle est douée, la force divine qui circule en elle, se renouvelant toujours sans s'épuiser jamais, cherchant à exprimer le grand mystère qu'elle renferme par mille phénomènes aux formes et aux nuances infiniment variées. Mais la nature a aussi ses voiles dans lesquels elle s'enveloppe et, somme toute, elle cache plus qu'elle ne révèle. Gœthe s'en console par deux considérations qui ne manquent pas de vérité. Ainsi, d'une part, l'homme ne lui semble pas né pour résoudre le problème du monde, mais plutôt pour chercher à se rendre compte de l'étendue de ce problème. C'est déjà beaucoup de connaître les limites de sa raison. Gœthe pense, avec Pascal, que la dernière démarche de la raison et l'une des marques de sa force, c'est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Et puis, les limites de la nature ne sont pas invariables; il est au pouvoir de l'homme de les reculer toujours plus, de pénétrer toujours plus avant dans les profondeurs infinies de ses secrets. La joie que nous procurent ces découvertes est l'aiguillon qui nous pousse à en tenter sans relâche de nouvelles; en même temps la nature ne cesse point d'exercer sur nous un charme irrésistible, précisément parce

qu'il ne nous est pas donné d'en atteindre le fond.

Mais du moins ce fond mystérieux existe-t-il? La vie qui agit dans la nature a-t-elle un principe, et ce principe a-t-il conscience de lui-même? Gœthe ne va pas jusque-là; l'idée de Dieu ne trouve point de place dans son système. Il est vrai qu'il parle d'une substance commune à tous les êtres, unique, universelle et qui détermine les formes particulières que chaque apparition revêt; mais cette substance, ce fluide qui circule partout et qui n'est nulle part, cette vie, dont les flots intarissables sont répandus partout, est-ce Dieu? Qui est-ce qui règle et gouverne cette incessante et prodigieuse activité dont nous sommes à la fois les témoins et les objets? Gœthe nous dit que ce sont des idées, des intentions, mais il ne s'explique pas sur le lieu où elles résident et sur leur mode d'existence avant le moment où elles s'incarnent dans la matière ou agissent sur elle. Si Gœthe, dans son langage poétique, n'hésite pas à appeler Dieu la vie universelle, partout et toujours agissante, il est pourtant conséquent avec son système panthéiste, en faisant remarquer que cette puissance suprême ne se connaît que là où se produit une intelligence pour la recueillir errante, dispersée à travers les mondes, pour la réfléchir, la fixer au foyer de la conscience.

La nature étant pénétrée, vivifiée par le divin, étant Dieu réalisé, il se trouve que la moralité la plus haute est l'infaillible effet de l'instinct qui nous porte

à nous mettre en harmonie avec l'univers. Suivre le principe divin qui est en nous et qui tend sans cesse à nous faire accorder avec le principe divin qui est dans la nature, voilà la vraie vocation de l'homme. La moralité, selon Gœthe, repose, comme l'art, sur de grands instincts, sur un sentiment sérieux, profond, inébranlable de la beauté des actes, comme l'art repose sur le sentiment juste et délicat de la beauté des formes. Admirer les actes nobles, grands, héroïques que les annales de l'humanité ont enregistrés, contempler les belles et vaillantes existences qui ont passé sur cette terre : telle est la source de la moralité du genre humain. Mais cette moralité, il ne faut pas l'oublier, n'est que l'apanage des natures supérieures. Il n'est donné qu'à une imperceptible minorité de se peindre dans leurs actes et de transformer à leur image l'histoire de leur pays et de leur temps. Que les autres se consolent! Ils trouvent une compensation à ce qui leur est refusé dans une double jouissance; ils peuvent prendre leur part des bienfaits de la culture intellectuelle, et surtout des biens que la nature, notre mère commune, offre si libéralement à chacun. On le voit : Gœthe ne recommande pas l'abstinence. Ce qu'il pardonne le moins au christianisme, c'est sa morale sévère, son ascétisme. Gœthe fait l'apologie de la jouissance; il la déclare légitime et y convie tous les hommes. « Vaste monde et large vie... une pensée sereine et des intentions pures : » voilà sa devise.

Et les déshérités de la fortune, les pauvres et les faibles, demanderez-vous, que deviennent-ils dans ce système? La souffrance, la douleur, comment Gœthe l'a-t-il envisagée? Oh! il va sans dire qu'il la déteste; elle est notre ennemie irréconciliable, parce qu'elle nous énerve, nous diminue, nous enlève notre force, notre virilité, le goût de l'action et de la pensée; elle nous sèvre des jouissances auxquelles nous avons droit, elle en trouble et empoisonne le cours. C'est surtout contre la fatalité de la douleur que l'homme doit assurer son indépendance. « Il ne dépend pas de nous d'être frappés, il dépend de nous de maîtriser notre cœur... Tuons en nous la douleur pour qu'elle ne tue pas ce qu'il y a de grand en nous. » Contre la souffrance, Gœthe sait un remède infaillible. « Ame du monde, s'écrie-t-il, viens nous pénétrer! Pour se retrouver dans l'infini, l'individu s'évanouit volontiers. Là se dissipent tous les ennuis, les chagrins, les brûlants désirs, les impatiences et les colères de la fougueuse volonté. S'abandonner à l'infini est une ineffable jouissance. » Ainsi, il y a dans la douleur même une âpre volupté qu'il est donné à l'amant passionné de la nature de savourer. Pourtant Gœthe ne compte pas trop sur cette ressource suprême contre les mille contrariétés qui viennent déranger le cours paisible de notre existence et en altérer la limpidité. D'ordinaire, le sage a des visées moins hautes et toute son ambition se borne à « amener son âme à ce degré idéal

d'une heureuse impassibilité qui le laisse libre de faire sa tâche de chaque jour au milieu des douleurs humaines, et de veiller uniquement au culte de son génie intérieur, sans que rien puisse l'en distraire et le troubler. » Mais ce but peut-il être si facilement atteint, et l'expédient que propose Gœthe est-il à l'usage de tout le monde? Que d'efforts dut lui coûter sa prétention à l'impassibilité ! Mieux vaut encore être simplement homme. On veut échapper à la douleur, le peut-on en réalité ?

Et surtout que fera l'homme en présence du péché qui le plonge dans une servitude si dégradante, que fera-t-il pour lutter avec succès contre cet ennemi si redoutable qu'il porte en lui et qui l'empêche de réaliser l'idéal de sainteté auquel il aspire; que fera-t-il pour se débarrasser du sentiment de ses fautes qui pèse sur lui comme une chape de plomb et paralyse son activité, pour faire taire les remords et les angoisses de la conscience? Voici le conseil que Gœthe nous donne : « Après les grandes catastrophes, et même après les grandes fautes, le remède unique, suprême, c'est l'abandon de soi à cette force universelle, mystérieuse, éternellement active et salutaire, qui répare tout parce qu'elle crée tout. Les âmes malades y retrouvent la santé, les esprits inquiets le calme, les consciences troublées le repos et le pardon. La nature est l'indulgente mère et la consolatrice auguste de l'homme, la puissance religieuse qui relève et qui absout. Elle verse dans notre mi-

sère l'eau purificatrice du Léthé; elle nous consacre par ses énergies divines pour les grands combats de la vie. » Nous entendons bien, mais ce que vous nous proposez, l'unique remède que vous avez à nous offrir, ô grand poëte, nous le connaissions avant vous : il s'appelle, dans le pauvre et nu langage de la prose, l'oubli. Mais l'oubli n'a jamais consolé et pardonné personne. Oublier, c'est-à-dire se distraire, s'étourdir est un mauvais moyen pour arriver à la pleine possession de soi-même, qui est la condition d'une activité féconde et bénie. Ce n'est pas ainsi que l'on se consacre pour les grands combats de la vie. L'oubli n'a aucune énergie, et ce n'est point lui qui a produit les nobles champions, les vaillants athlètes des luttes morales.

Gœthe a-t-il été satisfait des résultats auxquels sa pensée a abouti; sa philosophie l'a-t-elle rendu heureux? Question oiseuse ou indiscrète, dira-t-on peut-être, et à laquelle il semble au premier abord que l'on ne puisse répondre autrement que par l'affirmative. Gœthe n'a-t-il pas accompli le vœu qu'il avait formé, « d'élever dans les airs la pyramide de son existence aussi haut que possible? » Tous ses désirs, tous ses plans, tous ses rêves même ne lui a-t-il pas été donné de les réaliser? A trente ans il est la plus grande illustration de l'Allemagne, et ses œuvres portent son nom par tous les pays civilisés. Ses paroles sont des oracles, ses moindres gestes des volontés que tous à l'envi s'empressent de satisfaire.

Il a obtenu le rang, l'influence qu'il désirait. La faveur des princes, l'intimité des femmes du plus haut mérite, de longues et belles amitiés lui sont prodiguées et assurées de toute part. La pompe extérieure et les satisfactions de la vanité ne lui manquent pas et augmentent pour lui la jouissance de la vie, embellie et enrichie déjà par tous les trésors que la nature et l'art mettent à sa disposition. Tous les étrangers de distinction se détournent de leur route pour déposer leurs hommages aux pieds du poëte. Napoléon, lors du congrès d'Erfurt, le comble d'attentions; Mendelssohn, avant de partir pour l'Italie, lui demande une sorte de consécration pour le divin art auquel il va se livrer. Même dans sa vieillesse, Gœthe ne peut pas se plaindre d'avoir survécu à sa renommée; et quand vient la mort, sa demeure se transforme en chapelle ardente : le poëte repose sur un lit de parade, entouré des décorations et des insignes qu'il doit à l'admiration qu'il a su inspirer aux grands de la terre.

Et pourtant, Gœthe ne fut pas heureux. Dans une lettre écrite à Herder à l'âge de trente-cinq ans, il s'écrie : « J'erre dans ce monde comme une brebis perdue, sans trouver ce que cherche mon âme. » Et vers la fin de ses jours, il dit à Eckermann, dans un de ses rares moments d'expansion familière : « On m'a toujours considéré comme un enfant gâté de la fortune; il est vrai, je n'ai pas eu à m'en plaindre, et pourtant ma vie n'a été qu'un tissu de peines et

de chagrins, et dans mes soixante-quinze ans, je ne puis pas compter quatre semaines de pures jouissances. » Faust est bien son image. Comme lui, il est las de la vie ; il se porte, enivré de désirs, vers la jouissance, et au milieu de la jouissance, rassasié déjà, il languit après de nouveaux désirs. Celui qui nourrit des prétentions si hautes et demande à la vie de les satisfaire, est d'ordinaire doublement déçu dans son attente. Le vœu de Gœthe : « de ne jamais ressentir un manque de sentiment ni le sentiment d'un manque, » est plus facilement exprimé que réalisé.

Ne pourrait-on pas appliquer à Gœthe l'image par laquelle il raillait doucement les néologues, alors qu'il les comparait à un jeune homme qui se donne une peine inouïe pour se procurer, avant sa mort, un chétif bien de paysan, lui qui possède de la part de son père et de sa mère un domaine tout princier? Ah ! si le poëte avait pu se décider à étancher sa soif aux eaux vives de l'Evangile ! Il ne se serait pas usé à cette œuvre impossible de mettre de l'harmonie dans ses facultés en les subordonnant à un but unique : expliquer le monde par la science pour mieux le reproduire par l'art. Il aurait trouvé dans l'Evangile des solutions meilleures et un but plus élevé encore ; ouvrier avec Dieu par Jésus-Christ, il eût travaillé à l'édification de ce chef-d'œuvre unique qui s'appelle le royaume de Dieu. Sa pensée, enfiévrée de contemplations et de découvertes, aurait trouvé

ailleurs encore que dans la poésie son apaisement et sa délivrance. Combien est saisissante la plainte de Gœthe ! « Grand Dieu, qu'est-ce donc que le cœur de l'homme ? Si je n'écrivais maintenant des drames, je périrais. » Non, ce n'est pas dans la poésie, cette sublime berceuse, cette puissante enchanteresse, que repose, en dernière instance, le salut de l'humanité. Celle-ci connaît un refuge meilleur dans ses détresses et un recours plus sûr contre le désespoir.

Du reste, ce n'est pas le penseur seul en Gœthe qui s'est ressenti de l'attitude qu'il a prise vis-à-vis du christianisme, le poëte aussi en a souffert. Qui n'a été frappé, dans l'ensemble de l'œuvre poétique de Gœthe, de l'absence presque complète de l'idée de la sainteté, des luttes qu'elle implique, de la tâche qu'elle nous impose, des fortifiantes jouissances qu'elle procure ? Gœthe aspire à l'harmonie par tous les instincts de son être, et il exclut systématiquement ce qui seul est capable de la produire. Il s'en tient à la nature, comme si elle pouvait satisfaire tous les besoins de son cœur et de sa conscience. On l'a dit, non sans finesse : trouvant le divin surtout *in herbis et lapidibus*, comme il s'exprime lui-même vis-à-vis de Jacobi, il peut bien être l'Apollon dont nous écoutons la lyre avec ravissement, mais non l'Orphée qui dompte et transforme la bête qui est en nous. Le Tasse, Milton, Klopstock, ont accordé leur lyre en l'honneur de la vérité chrétienne, ou du moins l'ont déposée avec humilité sur le seuil de son temple, et

Gœthe, dont l'inspiration surpassait la leur, s'arrête avec indifférence ou se détourne avec dédain lorsque la vérité, la pureté, la beauté suprême lui apparaissent en Christ.

Aussi, pour avoir méconnu l'importance historique du christianisme, Gœthe n'a-t-il pu dominer véritablement la vie des nations ni devenir un poëte populaire. Sous son règne, à Weimar, une période nouvelle s'ouvre pour la langue, la poésie, la vie littéraire en Allemagne, mais son influence sur les destinées intellectuelles et morales de son pays a été peu sensible et médiocrement salutaire. Et cela n'est pas étonnant. La poésie de Gœthe nous laisse voir, comme en un miroir poli et brillant, la nature et l'homme tels qu'ils sont en réalité, mais non tels qu'ils doivent être ou devenir. Il a dit quelque part : « Plongez dans la vie humaine, et par où vous la saisirez, elle est intéressante. » Mais son regard eût plongé d'une manière à la fois plus profonde et plus utile dans le cœur humain, s'il n'avait pas dédaigné la lumière de l'Evangile.

« Gœthe, a dit Tholuck, est tout nature. » Ce qui veut dire qu'il est le type incarné de l'égoïsme, qui tantôt se révélait chez lui par un orgueil déréglé et tantôt par une sensualité ou plus grossière ou plus raffinée. Le cœur est peu développé chez lui. Il semble que toute son apparition participe quelque peu de la froideur des marbres antiques. « Jamais, prétend Gutzkow, il n'a laissé le soleil luire sur son cœur. »

Et Schiller assurait n'avoir jamais trouvé chez lui de vraie cordialité, ni même le besoin de s'épancher, de se communiquer à qui que ce soit. C'est bien lui qui a pu former le vœu que, durant trente ans, on ne prononçât pas le mot de sentiment en Allemagne. Quelle vanité, quelle suffisance chez cet homme de génie, et comme tout autour de lui contribue à les nourrir! Gœthe n'a jamais su rentrer en lui-même pour s'humilier et pour se juger. Il n'écoute guère la voix de sa conscience. N'est-ce pas lui qui a dit qu'une conscience trop délicate rendait l'homme hypocondre? Son génie éveille plus d'admiration que de sympathie. Ses chants nous arrachent des pleurs ou nous dilatent le cœur par l'effet d'une douce joie, mais jamais ils ne produisent en nous cette aspiration vers une patrie meilleure, où la source de nos larmes sera tarie et où nous entendrons des chants plus beaux. La paix des dieux, dit-on, est répandue sur ses œuvres et elle leur communique je ne sais quel charme magique, quelle calme et inaltérable sérénité, mais qu'elle est loin de cette paix de Dieu, qui surpasse toute intelligence et que Gœthe ne peut pas donner, par la simple raison qu'il ne la possède pas lui-même!

Il est tout un ordre de grandeur et d'inspirations, le plus élevé et le plus enviable de tous, que Gœthe ignore complétement. Mais quand donc ici-bas la religion et le génie seront-ils unis et se pénétreront-ils? Quand donc cesseront les tristes conflits entre le

beau et le bien, entre la science et la foi? Quand donc l'abîme qui sépare la nature et la sainteté sera-t-il comblé? Quand l'art ne sera-t-il plus qu'au service de la vérité? Quand verrons-nous les poëtes et les artistes, tous ceux qu'embrase la flamme divine de l'enthousiasme, rapporter et consacrer à Dieu les dons qu'ils ont reçus de lui, déposer leurs trésors et leurs couronnes aux pieds de Celui qui veut régner en tous? Oui, quand enfin aurons-nous un art chrétien, une poésie, une philosophie chrétiennes dont la règle sera la conscience et le triomphe un alléluia sans fin? Non point, comme on le veut de nos jours, l'art pour l'art ou la science pour la science, mais l'une et l'autre pour l'homme et l'homme pour Dieu.

CHAPITRE VII

LES CERCLES PIEUX

I

On n'aurait qu'un tableau fort incomplet du mouvement religieux de l'Allemagne au dix-huitième siècle, et l'on ne s'expliquerait que d'une manière imparfaite la réaction qui s'est manifestée dans la première moitié du dix-neuvième siècle contre la néologie et le rationalisme, si l'on négligeait de se rendre compte de l'influence exercée par les cercles pieux. Les zélés défenseurs du christianisme, en face des défections de jour en jour plus nombreuses, se réunirent par groupes pour cultiver les saines traditions de la piété, loin du bruit des disputes, comprenant d'instinct que l'Evangile n'a pas de meilleurs soutiens que les cœurs des vrais fidèles et que rien ne lui nuit davantage que la polémique irritante et le dogmatisme orgueilleux des zélotes orthodoxes. Nous pouvons distinguer sous ce rapport un double courant, l'un ayant sa source dans le Wurtemberg et se formant sous l'action du piétisme, l'autre par-

14.

tant de la Saxe et se rattachant à la propagande des Frères moraves.

Le Wurtemberg, grâce au tempérament et aux anciennes traditions de ses habitants, était resté un foyer important de vie religieuse. Il conserva même à travers le dix-huitième siècle, la flamme sainte des pures convictions chrétiennes, grâce surtout à l'action de quelques hommes d'élite dont l'exemple et les écrits vécurent longtemps dans la mémoire de leurs compatriotes. Parmi ces hommes, il n'en est pas de plus éminent et de plus justement considéré que Johann Albrecht Bengel (1687-1752) (1). Né à Winnenden, près de Stuttgard, il perdit de bonne heure son père qui mourut d'une épidémie dans l'exercice de ses fonctions de pasteur. Grâce aux bons offices de quelques protecteurs, Bengel put suivre les cours du gymnase de Stuttgard où il se perfectionna dans les langues classiques et dans les mathématiques. A Tubingue, il se voua à l'étude de la théologie, s'appliquant surtout à comprendre la Bible et à en déterminer le texte original. Le grand nombre de variantes qu'offre le texte sacré commença à faire naître en lui des doutes que la lecture

(1) Voyez l'ouvrage de Burk, son arrière-petit-fils : J. A. Bengel's Leben u. Wirken, meist nach handschriftlichen Materialien. Stuttg. 1831. 2e édition. 1837, ainsi que Wächter : J. A. Bengel. Lebensabriss, Charakter, Briefe u. Aussprüche. Stuttg. 1865, id. Beiträge zu Bengel's Schrifterklärung u. Bemerkungen desselben zu dem Gnomon. Leipz. 1865. H. v. d. Goltz : Die theologische Bedeutung J. A. Bengel's u. seiner Schule. Jahrbücher für deutsche Theol. 1861. H. 3.

des écrits de Spinoza augmenta encore ; mais il regarda vaillamment ces difficultés en face, décidé à ne pas se laisser ravir ses convictions religieuses, legs précieux de la maison paternelle, et à ne pas cesser ses recherches qu'il n'eût acquis la clarté nécessaire au repos de son âme. L'étude des écrits de Spener et de ses disciples l'intéressa vivement et lui fut d'une grande utilité sous ce rapport. Après un court vicariat et un nouveau séjour à Tubingue, en qualité de répétiteur, fonctions dans lesquelles il déploya une activité et une fraîcheur d'esprit remarquables, Bengel fut nommé directeur du séminaire de Denkendorf et exerça cette charge durant vingt-trois ans.

Toutefois, avant de se rendre à ce poste, Bengel entreprit un voyage dans le but d'apprendre à connaître les écoles et les hommes les plus marquants de son temps. Il nous a laissé dans son journal des indications fort intéressantes sur les expériences qu'il a faites, et notamment sur les déceptions que les entretiens avec de soi-disant grands hommes lui ont causées. Il avait soin d'ailleurs, pour agrandir son horizon, de fréquenter les hommes appartenant aux tendances les plus diverses, s'appliquant à modérer et à rectifier sans cesse son jugement. Esprit calme, solide et bienveillant, il ne craignait rien tant que de manquer d'équité vis-à-vis de ses adversaires. Il était l'ennemi irréconciliable de cette orthodoxie roide et batailleuse qui aurait entraîné la

ruine du christianisme, si le christianisme pouvait périr. Par respect même pour la Bible, il appréciait vivement les services que pouvait lui rendre la critique. « Il est facile, dit-il, à ceux qui vivent selon le monde d'être de bons orthodoxes. Ils croient ce qui est écrit, sans le soumettre à aucune épreuve. Mais lorsqu'une âme a quelque souci de la vérité et désire la traiter comme on traite un joyau précieux, cela ne va pas si facilement. Qu'il est fâcheux d'intimider de pareilles âmes, de vouloir les contraindre et les étourdir en leur imposant toutes sortes de formules! » Jamais Bengel n'a consenti à se laisser inféoder à un parti. Il unissait, dans sa piété saine et virile, une crainte respectueuse de Dieu et de sa majesté sainte à une confiance filiale en sa bonté. Plus large que le piétisme dont il relevait, il apportait l'intérêt le plus chaud, non-seulement au salut des âmes individuelles, mais aussi à toute la grande économie de Dieu et à la divine éducation du genre humain dans le présent et dans l'avenir. Nourri de la moelle des écrits des réformateurs, il se sentait indépendant vis-à-vis des livres symboliques et de la dogmatique traditionnelle. Bengel est l'adversaire d'une union purement extérieure et politique entre les chrétiens; l'*unio spiritualis* entre les croyants des diverses confessions est, à ses yeux, l'essentiel, et elle s'opère, pour ainsi dire, d'elle-même. Ce qui le choque chez les réformés, c'est la doctrine de la prédestination, qui fait de Dieu un despote cruel; ce qu'il blâme chez

les luthériens, c'est leur théorie trop matérialiste des sacrements. Il proclame la connaissance de l'Ecriture et la félicité en Dieu (*die Gottseligkeit*), l'objet principal de la science théologique, le centre lumineux auquel tout doit aboutir; dans la pratique, il avait l'habitude de tout subordonner à l'amour du Christ et de tendre la main à tout homme chez lequel il le rencontrait, sans lui demander une profession de foi dogmatique.

Par ses leçons consciencieuses et vivantes, par sa prédication simple mais très-nourrie dans sa concision, par son contact personnel avec les jeunes gens qu'il était appelé à diriger, Bengel exerça, dans le séminaire qu'il dirigeait, une influence profondément bienfaisante, qui ne tarda pas à s'étendre au dehors. Prélat de Herbrechtingen, puis d'Alpirsbach, il résida à Stuttgard à partir de 1749, prit une part importante au gouvernement de l'Eglise, et par sa vaste correspondance, — il écrivait jusqu'à 1,200 lettres par an, — comme aussi par ses écrits, il imprima au mouvement religieux, dans le Wurtemberg, cette heureuse direction qui l'a préservé des secousses violentes et des fortes tempêtes.

Bengel suivait avec beaucoup d'attention le mouvement théologique et en signalait avec une rare pénétration les dangers. Le regard fixé sur le passé, où il trouvait dans le siècle apostolique le type idéal de la vie de l'Eglise, il interrogeait l'avenir et hâtait de ses vœux l'avénement des jours bénis où

toutes choses seraient consommées dans la perfection; il ne considérait l'intervalle que comme une époque de transition d'une durée relativement courte, et travaillait de toutes ses forces à l'édification de cette Eglise de l'avenir dont l'image idéale brillait à ses regards émus d'une gloire si pure.

Les travaux les plus importants de Bengel ont pour objet le Nouveau Testament, l'étude du texte et son interprétation. Remarquons, en passant, que ce n'est pas le doute mais les scrupules de la foi qui ont poussé notre auteur à se livrer à ces recherches. Il craint de négliger une parole apostolique d'où les chrétiens pourraient tirer quelque profit, comme aussi de traiter des erreurs de copistes comme si c'étaient des paroles d'apôtres. Dans son livre sur la *Critique du texte* (1), il s'applique à déterminer la valeur des divers manuscrits en énumérant et en appréciant les variantes qu'ils renferment. Il préfère, en thèse générale, la leçon difficile à la leçon facile, mais sa prudence lui défend de la recevoir dans le texte même, si elle ne se trouve que dans des manuscrits et non pas encore dans des éditions imprimées. On comprend dès lors comment ce livre a valu à son auteur, le double reproche de hardiesse et de timidité. Nous lui préférons de beaucoup son *Gnomon Novi Testamenti* (2). Bengel exégète est bien supé-

(1) Apparatus criticus. Stuttg. 1734.
(2) Gnomon Novi Testamenti in quo ex nativa verborum vi sim-

rieur à Bengel critique. La concision, la réserve, l'esprit divinatoire : telles sont les qualités de cet inestimable ouvrage qui renferme un vrai trésor d'observations et d'expériences chrétiennes. D'après Bengel, l'explication ne doit être qu'une indication discrète et furtive du chemin qui conduit dans le cœur du texte lui-même, et en ouvre le sens à celui qui le cherche. La Bible est à elle-même son meilleur interprète, comme elle est aussi la meilleure preuve de la vérité de son contenu. Son effet est de telle nature qu'il ne saurait être attribué qu'à Dieu. Les règles herméneutiques données par Bengel sont de tous points excellentes. Il veut que l'on explique l'ensemble de la Bible par les détails, d'après la méthode grammaticale et historique, et de même, il demande que l'on éclaire les détails à la lumière qui rayonne de l'ensemble. Son procédé est d'ailleurs fort simple. Il le résume dans ce conseil éminemment pratique : « Ne transporte rien dans la Bible, mais puise tout d'elle-même, et ne néglige rien de ce qu'elle contient. »

Bengel, l'un des premiers, a fait remarquer que la Bible forme une sorte d'organisme divin dont tous les membres, sans doute, n'ont pas une importance égale, mais qui tous cependant sont liés ensemble et se soutiennent mutuellement. Il définit la Bible, « un témoignage incomparable de l'économie divine du genre hu-

plicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum cœlestium indicatur. Stuttg. 1742.



main depuis le commencement jusqu'à la fin des temps à travers tous les siècles. » Plus il exalte la beauté, la richesse, l'harmonie de l'organisme de l'Ecriture, plus il se garde de lui donner une forme systématique. Il distingue entre les éléments historiques et les vérités éternelles que renferme la Bible. « La connaissance de l'histoire, dit-il, ne crée pas la foi chrétienne, qui ne se nourrit que des réalités éternelles qu'elle voit se révéler dans l'histoire. » Le plus grand service que peut rendre l'exégèse, c'est de mettre en lumière les grandes vérités fondamentales (*Stammbegriffe*) de l'Ecriture.

Nous attachons beaucoup moins d'importance aux écrits de Bengel sur la *Chronologie sacrée* (1) et à ses commentaires sur l'*Apocalypse* (2), quoique de son temps, ce soient eux surtout qui aient fondé la renommée de notre auteur. Ils servent tout au plus à prouver que les esprits les plus sérieux et les mieux pondérés ne sont pas à l'abri de l'erreur. Bengel se faisait manifestement illusion en attribuant une importance si grande aux données chronologiques que nous fournit la Bible ; cela tenait à une fausse théorie de l'inspiration. Il va jusqu'à appeler la chronologie, l'ossature de la Bible, qui seule permet de la considérer comme un corps organique et d'en

(1) Ordo temporum a principio periodos œconomiæ divinæ historicas atque propheticas ad finem usque ita deductus ut tota series — ex Vetere ac Novo Testamento proponatur. Stuttg. 1741.

(2) Die erklärte Offenbarung Johannis. 1740. Sechzig erbauliche Reden über die Offenbarung Johannis. 1747.

bien saisir le contenu. Ainsi notre auteur prétend pouvoir établir que d'Adam à Christ il s'est écoulé trois mille neuf cent quarante années, et comme, d'après certaines indications qu'il trouve dans le Nouveau Testament, la période de la nouvelle alliance devra être plus courte que celle de l'ancienne, Bengel prédit la fin de la période actuelle du monde et les temps de la seconde venue du Christ pour l'année 1836. Quant à la durée de ce qu'on appelle communément le *millenium* ainsi qu'à l'époque de la venue du jugement dernier, notre auteur prétend qu'on ne saurait les déterminer, Dieu n'ayant pas jugé à propos de nous les révéler. Hâtons-nous cependant d'ajouter que l'auteur lui-même n'avait pas une foi absolue dans ses prédictions; il prie ses lecteurs de ne pas douter de l'ensemble de l'économie scripturaire, alors même, « qu'une vitre viendrait à casser à l'édifice apocalyptique, » c'est-à-dire qu'une prédiction isolée ne se réaliserait pas.

Bengel, au surplus, dans sa manière de décrire l'avenir réservé à l'Eglise, fait preuve d'un coup d'œil historique remarquablement juste. Ce qu'il dit des destinées du christianisme, de celles de la papauté et de l'empire, comme aussi du protestantisme et du développement politique et scientifique de l'Europe moderne s'est en grande partie réalisé. C'est ainsi qu'il a prédit les progrès du scepticisme et du naturalisme, l'apparition des théories dissolvantes sur le mariage, l'abandon de la foi au surna-

turel, la tentative de séparer la morale de la religion, l'effrayante propagation de l'athéisme parmi le peuple. « La doctrine de la parole intérieure, dit-il, causera beaucoup de ravages dans le monde, lorsqu'une fois les philosophes commenceront à s'en servir. Ils voudront avoir — pour parler à la façon des hommes — le noyau sans le trognon, sans la peau et sans l'écorce, c'est-à-dire Christ sans la Bible, et ils tomberont ainsi des erreurs les plus subtiles dans les plus grossières, sans en avoir conscience. »

Il est un dernier point intéressant à noter, ce sont les rapports de Bengel avec les Frères moraves. Il en connaissait personnellement un grand nombre et reçut plusieurs visites de Zinzendorf qui le tenait en haute estime. Tout en appréciant leurs bonnes intentions et leur zèle pour la cause de Dieu, il ne leur ménageait pas les dures vérités. Son *Histoire de la communauté des Frères* (1), qui renferme une franche critique de certaines de leurs doctrines, fut bien accueillie par eux et ne contribua pas peu à réformer certains abus. Ainsi Bengel leur reprochait d'écarter entièrement Dieu le Père de leur culte comme de leur dogmatique, et de concentrer leur affection et leur pensée d'une manière exclusive sur le Fils. De même, ils ont le tort de n'accorder de vertu qu'au sacrifice expiatoire du Christ, et de nourrir leur ima-

(1) Abriss der Brüdergemeinde. Stuttg. 1751. 2 vol.

gination d'une terminologie de mauvais goût empruntée aux sacrifices sanglants de l'ancienne alliance. « C'est comme si dans une horloge, leur dit-il, vous n'admiriez que l'aiguille. » Ailleurs encore, il les raille de vouloir se nourrir toute l'année de soupe à la moelle. Il compare la piété des Frères moraves à des primeurs cultivées à grands frais dans une serre chaude ; il leur préfère les fruits qui ont mûri par un procédé moins artificiel : ils ont meilleure mine et plus de saveur.

Mais le reproche capital que Bengel adresse aux Frères moraves, c'est de s'être séparés de l'Eglise. Ils ont détourné d'elle des sucs précieux et se sont condamnés eux-mêmes, après une floraison brillante et rapide, à un étiolement irrémédiable. Rien ne les empêchait de faire dans l'Eglise le bien qu'ils font au dehors d'elle dans des cercles étroits et des cadres artificiels. Bengel ne méconnaît pas les périls que fait courir à l'Eglise son alliance trop intime avec l'Etat, l'ingérence souvent maladroite de celui-ci dans ses affaires, la superstition administrative, le cléricalisme et l'orgueil théologique, la roideur et le pédantisme d'un culte officiel dont rien ne vient rompre la desséchante monotonie. Mais au séparatisme, qui engendre facilement l'étroitesse sectaire, Bengel oppose l'institution des réunions religieuses privées, et autant que possible laïques, qui peut contre-balancer d'une manière salutaire les inconvénients attachés à l'établissement officiel. Ces

sages avertissements étaient particulièrement nécessaires dans le Wurtemberg dont la population, naturellement portée à s'occuper des choses pieuses, est exposée à devenir la proie de l'esprit sectaire.

II

Le plus célèbre des disciples de Bengel est Œtinger, qu'en opposition avec Hamann, le mage du Nord, on a surnommé le mage du Sud, et qui a cherché à combiner d'une manière originale les procédés de la théosophie avec le christianisme biblique. FRIEDRICH CHRISTOPH ŒTINGER (1702-1782) (1) est né à Gœppingen, dans le Wurtemberg, où son père était greffier de la mairie. Il reçut une éducation sévère et fut astreint de bonne heure à de longs exercices de piété dont le formalisme eût rebuté une âme moins solidement trempée que la sienne. Œtinger nous raconte dans son Journal la joie qu'il a éprouvée, lorsque, essayant enfin de comprendre les prières et les cantiques qu'on lui avait appris à ré-

(1) Voyez son Journal publié sous le titre de : Selbstbiographie par Jul. Hamberger. Stuttg. 1845. Le même savant a aussi traduit et commenté plusieurs écrits de notre auteur. Le pasteur Ehmann a donné une biographie et une édition complète des œuvres d'Œtinger, et le professeur Auberlen a publié sur lui un ouvrage intéressant, intitulé : Die Theosophie Oetinger's mit Vorwort von Rothe. 1847.

citer machinalement, il fit la première rencontre personnelle avec Dieu et qu'il ressentit dans son âme quelque chose de ce frisson mystérieux que nous cause le contact avec le divin. On raconte qu'avide de s'instruire, il achetait des livres avec de l'argent mendié. Elève du séminaire de Blaubeuren et de l'université de Tubingue, il étudia avec prédilection la philosophie, les mathématiques et les sciences naturelles. Se conformant au désir de ses parents plûtôt qu'au sentiment d'une vocation personnelle, il avait d'abord songé à embrasser la carrière du droit afin de remplir des fonctions politiques qui fussent de nature à lui donner quelque considération dans le monde; mais son âme religieuse et son penchant vers le mysticisme le détournèrent bientôt de toute pensée mondaine, et il songea sérieusement à se vouer à la théologie, selon la belle devise qu'il avait adoptée : *Deo servire libertas.*

Œtinger s'était mis de bonne heure en relation avec les inspirés et les sectaires souabes, attiré, nous dit-il, par les persécutions dont ils étaient l'objet, mais repoussé par leur affectation en matière de piété. Il étudia avec passion Leibnitz et Malebranche, Jacob Bœhme et Bengel, saint Augustin et la Cabale. Puis, suivant la coutume des candidats wurtembergeois, il fit un voyage dans le nord de l'Allemagne, visita Iéna et Halle, le siége des piétistes, séjourna pendant quelque temps à Herrenhut où Zinzendorf fit un accueil assez froid à ses idées,

fréquenta des Juifs savants, des médecins, des mystiques, des séparatistes. Près d'Erfurt, il fit la connaissance du paysan Marcus Völker, qui prétendait posséder la *cognitio centralis*. Il revint dans sa patrie par Berlin, les Pays-Bas et Strasbourg où il suivit des cours d'anatomie. Grâce à sa réputation d'esprit extravagant et sectaire, Œtinger eut quelque peine à se faire accepter par les autorités ecclésiastiques; il exerça pendant longtemps les fonctions de diacre, fut ensuite nommé pasteur dans le voisinage de Bengel et obtint enfin le titre de prélat. Sa piété vivante et communicative, le zèle qu'il déploya dans sa cure d'âmes, la profonde droiture de son caractère non moins que ses écrits lui assurèrent bientôt une place importante dans l'histoire religieuse de son pays.

Œtinger est l'auteur de soixante et dix écrits mystiques (1) qui révèlent l'étendue et la variété de ses connaissances, comme aussi la forte et heureuse originalité de son esprit. Animés d'un souffle religieux puissant et dénotant une indépendance et une liberté d'allures singulières, non moins qu'un attachement sincère à l'enseignement biblique, ils occupent une place à part dans la littérature théologique du dix-huitième siècle. Rarement notre auteur expose ses idées dans leur suite logique. Il ne les produit que par

(1) Ses principaux ouvrages sont: Theologia ex idea vitæ deducta. Inquisitio in sensum communem et rationem. Biblisches u. emblematisches Wörterbuch. Kurze u. leichte Herzenstheologie. Ce dernier écrit a été traduit en français par G. Steinheil. Paris. 1858.

fragments, qui font l'effet de lueurs d'éclair. Il en retient par devers lui l'unité et le lien. On doit regretter seulement la lourdeur, la rudesse et l'obscurité énigmatique du style d'Œtinger; il parle un langage figuré, massif, archaïque qui vise trop à la singularité. L'isolement de notre auteur de tout contact littéraire, non moins que l'originalité profonde de sa pensée peuvent expliquer ce défaut. Quelquefois il trouve des expressions d'une beauté plastique; le plus souvent sa pensée ne peut se dégager de la gangue informe qui l'enveloppe. On a pu comparer, non sans raison, son esprit à un diamant magnifique, mais non poli.

Moins naïf et plus systématique que Bœhme d'où il procède, Œtinger cherche à réconcilier les chrétiens et les philosophes de son temps avec la théosophie. Son but est de montrer l'unité supérieure des choses surnaturelles et naturelles, la connexion intime de la métaphysique et de la chimie. En opposition avec la tendance abstraite et dissolvante de la néologie, il cherche à retenir le concret, l'individuel dans sa forme figurée, colorée, sensible, afin de mieux le faire saisir par l'esprit. De la fausse culture et des idées trop subtiles mises en vogue par le rationalisme, il veut retourner à ce qui est primitif et vivant, aux deux livres de Dieu, la nature et l'Ecriture, ainsi qu'à ceux qui y ont directement puisé, tels que les alchimistes, les auteurs de la Cabale, les Pères de l'Eglise, les mystiques, Bœhme et Bengel. Il accuse Semler et ses

disciples d'être les vrais fléaux de son temps, parce qu'ils considèrent comme « des descriptions asiatiques » tout ce qui ne s'accorde pas avec leurs idées bornées et qu'ils raillent comme des conceptions ridicules ou fanatiques, tout ce qui jure avec les résultats de la philosophie de Wolf. La nouvelle sagesse qu'Œtinger prophétise et qu'il essaye d'inaugurer est d'ailleurs tout aussi opposée à l'orthodoxie, qui exprime par des formules arides les réalités du monde invisible, qu'à l'idéalisme de Wolf qui les supprime au nom de la raison.

Œtinger est l'adversaire déclaré du japhétisme. Il veut que l'on retourne au point de vue oriental et sémitique, que l'on interprète l'Ecriture littéralement et non pas en y voyant un langage figuré. Toutes les idées fondamentales qu'elle renferme doivent être prises dans le sens physique ou essentiel et non pas dans le sens moral. « Gardons-nous, dit-il, de toucher au langage de la Bible qui a une force merveilleuse et une indescriptible beauté; il a le don de représenter la vie et de la réveiller dans l'âme de ses lecteurs. » A la philosophie profane de son temps, Œtinger veut opposer une philosophie sacrée, qui entre comme une clef dans la serrure de la Bible et tend « la main à l'esprit qui l'anime. » Toutefois, comme exégète, il est beaucoup moins exact et scrupuleux que Bengel; son imagination ardente se permet souvent avec le texte sacré des libertés que son maître n'aurait point autorisées. Ce qui lui manque

essentiellement, c'est le sens historique; il ne saisit point la différence des civilisations ni la genèse et le développement des dogmes. Esprit systématique, il s'élance d'un bond vers l'absolu ou plutôt vers l'idée qu'il s'en est faite et contemple toutes choses dans sa lumière. Plus hardi que Bengel, animé d'une soif inextinguible de vérité, il poursuit sans relâche, avec une méthode imparfaite, la réconciliation de la pensée avec la foi.

L'organe du vrai, d'après Œtinger, est le *sensus communis,* c'est-à-dire le sentiment de la vie, de la sagessé, de la lumière que tout homme en naissant apporte avec lui, et qui précède la raison ou l'activité de la pensée logique et discursive. Ce sentiment est distinct de la sensation, de l'expérience des sens, fût-ce au moyen du microscope ou du télescope, mais il participe en quelque sorte de sa nature et il doit toujours y être joint, comme contact immédiat avec l'essence, avec la vie des choses, comme intuition du divin qui s'y manifeste. « C'est une vraie peste, dit-il, une perversion des idées de vouloir contempler la nature en dehors de Dieu et du sentiment de sa présence. » Il y a dans tous les hommes une science ou un sentiment irrésistible des forces invisibles qui animent la nature visible. A l'ordre géométrique, Œtinger veut opposer ce qu'il appelle l'ordre génératif. Ce *sensus communis* est le siége psychologique de la foi, ce que dans notre langage nous appelons la conscience. Devançant de plus

d'un demi-siècle les travaux de la théologie moderne, Œtinger étend le principe du protestantisme de la justification par la foi au domaine intellectuel; comme Schleiermacher, Rothe, Hofmann et d'autres, il fait de la conscience, le siége et l'organe de toute connaissance en matière religieuse. Seulement il va encore plus loin qu'eux, en ce qu'il fait découler de la conscience toute connaissance même non religieuse, ou plutôt, pour rester fidèle à sa doctrine, en ce qu'il proclame l'élément religieux seul essentiel dans toute connaissance.

Il n'entre pas dans notre plan d'exposer le système complet d'Œtinger; il nous suffira d'en donner un rapide aperçu. A l'origine de toutes choses, il trouve non la pensée ni même l'être, mais la vie, l'activité propre (*Selbstbewegung*). La vie, en tant qu'ensemble de forces entremêlées et entrecroisées, se manifeste essentiellement sous une forme corporelle. Aucun esprit ne peut apparaître sans corps; tout ce qui est spirituel doit aussi être corporel. Etre corporel est une réalité, une perfection, alors que nous concevons cette forme de l'existence dépouillée des lacunes ou des défauts qui sont inhérents à la corporéité terrestre. Ces défauts sont l'impénétrabilité, la résistance et les mélanges grossiers. La splendeur divine est la corporéité affranchie de toutes les terrestres entraves et revêtue de l'éternelle durée. Dieu est la vie universelle; il agit physiquement

dans la nature, spirituellement dans l'ordre moral. La gloire que l'Ecriture attribue à Dieu, ne réside pas seulement dans sa perfection spirituelle; elle comprend aussi sa nature physique, ce qu'Œtinger appelle le corps radieux (*der Strahlenkörper*) de Dieu, la plénitude concrète et objective de sa vie. Dieu n'est pas seulement esprit, mais vie substantielle. Et c'est dans la corporéité de Dieu précisément que notre auteur trouve la possibilité de la création du monde.

En Dieu la vie, c'est-à-dire le lien des forces, est indissoluble; dans la créature, ce lien peut être rompu et le péché l'a rompu réellement. Jésus-Christ, par sa mort et sa résurrection, a rétabli la véritable vie. En nous nourrissant de sa chair et de son sang, nous restaurons en nous et autour de nous, dans le monde, la vraie corporéité, de telle sorte que Dieu avec sa splendeur habite dans toute créature et soit réellement tout en tous. C'est dans ce sens qu'il faut entendre la doctrine du rétablissement final dont Œtinger est un partisan convaincu et enthousiaste, ainsi que cette proposition dans laquelle est renfermé tout le secret de sa théosophie : « La corporéité est la fin des voies de Dieu. » Œtinger admet la restauration du peuple juif, à l'époque du *millenium*, et sa domination sur toute la terre, ainsi que le rétablissement du temple, du sacerdoce et des sacrifices, de telle sorte que le christianisme ne serait qu'une forme transitoire de la religion, destinée à préparer l'avénement d'un judaïsme perfectionné. On voit que,

par ses idées eschatologiques, Œtinger se rapproche du catholicisme.

Sous le matérialisme grossier de la nature, dans sa forme actuelle, il pressent une réalité plus haute qui se révélera à la fin des temps. La nature se cherche, s'essaye, se transforme : elle ne constitue pas un tout achevé, mais un incessant *devenir*. Œtinger voudrait découvrir le secret de cette transformation. Rien de plus intéressant que la vie, rien aussi qui soit plus fermé à l'intelligence de la raison abstraite. La vie, dans les infiniment petits, révèle une aussi haute sagesse que dans les infiniment grands. La toute-présence de Dieu éclate dans la vie de toutes choses. L'organe de la vraie connaissance de la nature, ce n'est pas la raison abstraite et mécanique, c'est le sentiment non encore altéré de la vie dans une âme pure qui communique avec Dieu et se trouve ainsi dans le rapport le plus intime avec la vie de la nature. La vie de l'âme manifeste un attrait involontaire vers les choses de l'esprit. C'est le *sensus tacitus æternitatis* que plus haut, lorsque nous avons parlé de la méthode d'Œtinger, nous avons rencontré déjà sous le nom de *sensus communis*. Il est né dans l'homme d'une certaine irradiation de la lumière de Dieu qui, en se combinant avec ses instincts inférieurs, réveille en lui le pressentiment du droit et de la vérité, et ce tact merveilleux qui lui fait naturellement trouver ce qui est le plus nécessaire, le plus utile, le plus simple.

On comprend que cette théorie sur l'homme naturel ait attiré à notre auteur le reproche d'affaiblir la doctrine du péché originel. Pourtant ce *sensus communis*, que possède naturellement l'homme, n'est qu'un *sensorium* de la sagesse toute présente de Dieu qui éclate dans tout l'univers. Isolé de Dieu, il ne peut conférer aucune connaissance. Dans tout ce qui est vrai, beau et bien, il ne peut que constater « le divin vivant » ou Dieu se révélant et se communiquant aux hommes. Jésus-Christ a possédé ce sentiment de la vie divine au plus haut degré. Notre *sensus communis* nous attire à lui et nous rend participants du Saint-Esprit qu'il possédait lui-même sans mesure. « Le *sensus communis*, dit ailleurs Œtinger, est l'atelier de l'esprit de Dieu, qui opère en nous l'accord le plus complet entre les vérités renfermées dans l'Ecriture sainte et les sentiments les plus intimes de notre conscience. » L'Ecriture raffermit notre sens intime qui, sans elle, hésiterait ou se tromperait sans cesse. Il faut qu'une force divine vienne transformer la vie de l'âme en vie spirituelle. Mais c'est le sens intime, et non un système philosophique préconçu, qui, à son tour, interprète la Bible. C'est lui qui réunit les vérités bibliques en un faisceau lumineux et constitue « cet amphithéâtre d'idées célestes qui des choses les plus basses s'élève jusqu'aux choses les plus hautes. »

Nous n'ajouterons à ce résumé des idées d'Œtinger

qu'une seule observation. A la base de ce système, que l'on a quelquefois décoré du nom de réalisme biblique, se trouve une confusion ou plutôt une équivoque. Qu'est-ce que cette corporéité qui doit être la clef de la philosophie? Notre auteur tantôt la distingue de la matière, de la chair et tantôt la confond avec elle en l'opposant à l'esprit. De là de perpétuels malentendus, ainsi que cela est visible surtout lorsqu'il s'agit de la résurrection du Christ et de la sainte Cène. Or, de ce que nous ne pouvons nous représenter de corps que sous la forme matérielle il résulte évidemment que la matière est pour nous un élément essentiel du corps; de plus nous opposons l'esprit au corps, comme immatériel, quoique nous ne puissions nous représenter nettement l'esprit qu'uni à un corps. L'antithèse subsiste donc pour nous; c'est une des formes nécessaires et apparemment voulues par Dieu de notre pensée. La renverser et, sous prétexte de biblicisme, glorifier le corps aux dépens de l'esprit, c'est ouvrir la porte à un matérialisme déguisé dont malheureusement l'Eglise n'a pas toujours su se préserver, et que les successeurs d'Œtinger, tels que Schelling, Baader, Schubert, Beck, Auberlen et même Rothe ont cherché à remettre en honneur de nos jours. Il est dangereux d'affirmer que la corporéité est la suprême réalité, alors qu'il n'est pas trop de tous les efforts de notre pensée et de notre volonté pour concevoir l'esprit comme la seule vraie réalité, pour le faire

passer dans les faits et lui assurer la domination suprême dans le monde.

III

Parmi les nombreux disciples de Bengel et d'Œtinger, nous ne nommerons que Hahn et Urlsperger. PHILIPP MATTHÆUS HAHN (1739-1790) (1), né près de Stuttgard, eut pendant toute sa jeunesse à lutter contre la pauvreté. Il fit de bonnes études astronomiques et théologiques à Tubingue et devint célèbre par un certain nombre d'inventions mécaniques fort appréciées par les savants de son temps. C'est ainsi qu'il fabriqua une grande horloge astronomique qui lui fut payée 300 florins par le duc Charles de Wurtemberg. Ses travaux de mécanicien ne lui firent pas négliger les devoirs de son ministère. Sa cure d'âmes est citée comme particulièrement fidèle et bénie. Il présidait à de nombreuses réunions privées et entretenait une correspondance étendue. Malgré cela il trouva encore le temps de se livrer à des publications théologiques. Dans ses commentaires sur différents écrits du Nouveau Testament, en particulier sur l'Apocalypse, il s'occupe surtout de l'examen spéculatif des doctrines de la Trinité, du

(1) Voyez Paulus : Ph. M. Hahn. Ein Pfarrer aus dem vorigen Jahrhundert, nach seinem Leben, Wirken u. seinen Schriften. Stuttg. 1858.



royaume de Dieu et des choses finales, dans lesquelles nous retrouvons quelques-unes des hérésies reprochées à Œtinger et qui lui valurent la censure de son consistoire. Hahn se rattacha d'abord au piétisme, mais il s'en sépara dans la suite, « à cause de l'insistance monotone qu'il met à accentuer les idées du péché et de la grâce, ce qui est bon pour les commençants ; » l'Evangile renferme d'autres vérités encore, également nécessaires, selon lui, pour produire la conviction entière et la paix complète de l'âme.

Quant à JOHANN AUGUST URLSPERGER, pasteur à Augsbourg, († 1776) il est surtout connu comme fondateur de la société allemande du christianisme, qui avait pour but le maintien de la pure doctrine et de la vie chrétienne, par la propagation de bons écrits religieux, la création d'une correspondance fraternelle, l'édification en commun et l'obligation de s'aimer les uns les autres, de prier fréquemment, de sanctifier le dimanche, de tenir le culte domestique, etc. Les trois principaux centres de cette société étaient Bâle, Londres et Berlin.

IV

Un mouvement religieux considérable se rattache à la personne du réformateur des Frères moraves,

le comte Nicolas de Zinzendorf (1700-1760) (1). Né à Dresde, élevé par sa grand'mère dans ses terres de Grosshennersdorf, placé très-jeune sous l'influence des idées de Spener et de Francke, le jeune comte à l'imagination ardente et au cœur profondément pieux fit ses études à Wittemberg, et quitta bientôt une carrière où l'attendaient les honneurs du monde pour s'occuper à gagner des âmes à Christ. Après des voyages en Hollande et en France, pendant lesquels il s'affermit dans sa résolution de se vouer au service de l'Evangile, il s'établit dans ses terres en Lusace et, avec les débris de l'ancienne Eglise hussite des Frères moraves, il organisa la communauté de Berthelsdorf d'abord, de Herrnhut ensuite, sur un type nouveau qui se propagea rapidement dans diverses contrées et engendra tout un essaim de communautés semblables dans l'ancien et dans le nouveau monde.

Les Frères moraves se distinguent par un singulier mélange de largeur et d'étroitesse. Leur théologie (2), à la culture de laquelle ils attachent

(1) Voyez la biographie de Zinzendorf par Spangenberg. 1772-75. 3 vol., et par Schrautenbach, écrite en 1782 et publiée en 1851, ses coreligionnaires et amis; puis celle rédigée par Joh. Georg Müller 1775, et celle de Varnhagen von Ense. Berl. 1846; enfin l'ouvrage de F. Bovet : Le comte de Zinzendorf. 1860. 2 vol. Voyez aussi : Burkhardt : Zinzendorf u. die Brüdergemeinde. Gotha. 1866. Plitt : Zinzendorf's Theologie. Gotha. 1871. 2 vol.

(2) Voyez : Zinzendorf: Ein u. zwanzig Discurse über die Augsburger Confession. 1747. Spangenberg: Idea fidei fratrum. 1782. Parmi les théologiens plus récents, Plitt : Evangel. Glaubenslehre nach Schrift u. Erfahrung, 1863-64. 2 vol.



d'ailleurs peu d'importance, ne dévie pas sensiblement de la doctrine orthodoxe; elle porte en général une empreinte luthérienne, quoique l'union des diverses confessions protestantes dans les communautés moraves soit un fait accompli. Dans le dogme, la personne de Jésus-Christ est l'objet d'une attention particulière et l'on peut dire exclusive. Zinzendorf a voué au Fils de l'homme une adoration ardente qui exclut presque celle du Père céleste dont le nom est à peine prononcé dans les cantiques, dans les prières, dans les traités religieux des Frères moraves. Le culte qu'ils vouent au Fils, la manière dont ils parlent de ses souffrances, et surtout de ses souffrances physiques, a souvent quelque chose de sentimental, de puéril et d'étroit. Ce sont des effusions mystiques pleines de mauvais goût sur le sang de l'Agneau. Mais d'autre part, et par une contradiction bizarre, ces conceptions ridiculement enfantines produisent un amour, une bienveillance, une joie du sacrifice véritables. Nulle part l'amour chrétien n'a déployé une force créatrice et un talent organisateur comparables à ceux que nous voyons se produire dans ces libres et vivantes communautés qui, par delà les barrières des établissements religieux officiels, tendent la main à tous leurs frères à quelque dénomination chrétienne qu'ils appartiennent, et rendent au milieu du monde un témoignage éclatant de la puissance de l'Evangile.

V

Indépendamment du mouvement religieux qui se rattache, dans le Wurtemberg et en Saxe, aux noms de Bengel, d'Œtinger et de Zinzendorf, nous devons signaler l'apparition de quelques hommes, plus difficiles à classer, qui, par leur individualité plus encore peut-être que par leur écrits, exercèrent une influence considérable sur les idées religieuses de leur temps.

C'est tout d'abord JOHANN HEINRICH JUNG dit STILLING (1740-1817) (1) dont les écrits occupent une place si éminente dans l'histoire de la littérature religieuse populaire. Ame poétique et aimante, richement douée, unissant à une sensibilité presque maladive une imagination puissante et un rare talent d'exposition, Jung Stilling a su répandre sur sa vie et sur ses écrits un charme incomparable. Né dans la principauté de Nassau-Siegen, dans un pauvre village perdu au milieu des bois et des charbonnières, il reçut une instruction très-imparfaite et eut à soutenir des luttes incessantes contre la misère. Les traditions pieuses et superstitieuses de sa famille, ses lectures désordonnées, l'habitude d'ad-

(1) Voyez Gœbel : Jung Stilling als Volksschriftsteller. Protest. Monatsblätter. 1857. H. 7 et 1860. H. 1.



mettre comme vrais tous les contes et toutes les légendes à l'égal de la Bible, ses courses solitaires au milieu d'une nature admirable, son éloignement et son ignorance des hommes le rendirent impressionnable à l'excès. Il amassa, durant les rêveuses années de sa jeunesse, un fonds inépuisable de sentimentalité. On pressent le choc tragique que devait produire sur cette âme molle et élégiaque son premier contact avec le monde.

Instituteur et tailleur jusqu'à vingt et un ans, dérobant à un travail peu en harmonie avec ses goûts les rares instants qu'il pouvait consacrer à l'étude, puis, précepteur et intendant dans des conditions extrêmement difficiles pour un caractère aussi susceptible que le sien, en relation avec des piétistes et des inspirés qui imprimèrent une direction mystique à son âme naturellement religieuse, mis en possession d'un remède secret pour opérer la guérison des ophthalmies, Jung Stilling put enfin, grâce à de généreux protecteurs, faire rapidement quelques études régulières à Strasbourg et y conquérir le diplôme de docteur en médecine (1771). Le séjour à cette université le mit en relation avec Gœthe et Herder et dès lors, tout en ne se séparant pas de ses anciens amis, il agrandit son horizon, déposa sa timidité et sa gaucherie naturelles et s'établit comme oculiste à Elberfeld. L'histoire de sa jeunesse, publiée par les soins de Gœthe, eut un succès considérable et contribua à le tirer de la

misère. Nature mobile et inquiète, impropre aux exigences assujettissantes de la vie pratique, il professa l'économie politique, pour laquelle il se croyait une vocation particulière, successivement à Kaiserslautern, à Heidelberg et à Marbourg devant un nombre d'élèves sans cesse décroissant. Heureusement que ses cures et ses écrits, de plus en plus productifs, lui permirent de payer ses dettes et le tirèrent de ses embarras pécuniaires toujours renaissants. En 1806, se rendant à l'invitation de son ami et admirateur le margrave de Bade, il s'établit à Carlsruhe en qualité de conseiller intime, avec résidence au château. Ses fonctions étaient toutes spirituelles et nullement politiques. Mis à l'abri contre les soucis de l'existence matérielle, Stilling put, à partir ce moment, se livrer tout à loisir à sa vocation d'écrivain, soigner son immense correspondance et sa cure d'âmes plus étendue encore, tout en continuant ses guérisons merveilleuses. On peut dire que jamais homme n'a été plus admiré et plus aimé que Stilling. Il avait groupé autour de lui une nombreuse communauté d'âmes sympathiques qui lui étaient dévouées avec ferveur et qui le regardaient presque comme un être supérieur.

Ce qui nous paraît surtout caractériser la vie et les écrits de Jung Stilling, c'est l'union d'une âme sincèrement religieuse avec une nature d'artiste libre et originale. Il a une foi filiale, on peut même dire enfantine dans la Providence, mêlée à un sen-

timent de sa personnalité, de sa vocation, de son inspiration divines qui n'est pas exempt de vanité. Stilling avait un besoin maladif de repos, qu'il n'est parvenu à satisfaire, et encore avec peine, qu'à la fin de sa vie. Toujours en route pour « la maison paternelle, » il adore les voies mystérieuses de Dieu sans les comprendre ; il compte avec une joyeuse résignation sur l'intervention miraculeuse de Dieu dont il trouve dans sa vie des preuves nombreuses et éclatantes. Lorsqu'il est assailli par l'infortune, il voit « s'émouvoir les entrailles du Père des hommes qui ne peut presque pas retenir l'expression de sa pitié. » « Heureux, se plaisait-il à répéter, ceux qui sont en mal de la patrie céleste, car ils y entreront. » Stilling aimait à démêler dans la vie terrestre les traces d'une vie plus haute et d'un monde surnaturel ; il croyait à la possibilité d'une communication actuelle avec le règne des esprits. Sa mission est toute apocalyptique ; il aime à prédire l'avenir et croit avec ferveur à la venue prochaine du règne millénaire. Eh bien, malgré cette ardeur de personnalité et ces vues extravagantes qu'il mêlait à toutes choses, Stilling possède à un haut degré le talent de parler un langage populaire : il écrit avec simplicité et délicatesse, dans une langue à la fois émue et ferme. Ses ouvrages respirent je ne sais quel charme pénétrant et mélancolique. On sent une âme qui, sans cesser de lutter et d'aspirer vers un monde meilleur, jouit pourtant d'une paix singulière

et d'une confiance illimitée en Celui d'où elle découle. C'est le pèlerin qui sait qu'il n'a pas ici-bas de cité permanente et qui, à chaque étape, sent redoubler sa joie à la pensée de la cité bâtie sur le rocher des siècles où il aura sa demeure pour toujours.

Jung Stilling est plus grand comme écrivain que comme penseur. Il n'a pas laissé une seule œuvre scientifique ni une seule pensée vraiment originale. Il est amateur et éclectique en philosophie comme en dogmatique, se formant une doctrine diaprée, puisée pêle-mêle chez Descartes et chez Leibnitz, chez Bengel et chez Herder. Son esprit tolérant et large l'a indisposé contre les piétistes que, dans quelques écrits polémiques assez violents, il a traité de pharisiens et d'hypocrites. Ses traités sur l'*Apocalypse* (1) et sur la *Théorie des esprits* (2) sont des commentaires des idées de Bengel et de Swedenborg ; ses contes et ses romans (3), empreints de mysticité et d'humour, offrent un mélange souvent bizarre, parfois heureux de traits charmants et extravagants ; mais l'œuvre la plus originale, la plus dramatique et on peut dire la plus religieuse de Stilling, c'est son autobiographie (4),

(1) Die Siegesgeschichte.

(2) Die Theorie der Geisterkunde.

(3) Das Heimweh. Scenen aus dem Geisterreiche. Geschichte des Herrn von Morgenthan. Theodor von den Linden. Florentin von Fahlendorn. Theobald oder die Schwärmer.

(4) Heinrich Stilling's Jugend, Jünglingsjahre, Wanderschaft, Lehrjahre. 1778.



qui a eu un nombre prodigieux d'éditions et qui, encore aujourd'hui, est l'un des livres les plus répandus et les plus attachants de la littérature ascétique en Allemagne.

VI

Une renommée non moins grande s'attache au nom de Lavater, qui, lui aussi, rendit par sa vie et par ses écrits un témoignage éclatant à la puissance de l'Evangile, dans un siècle qui mettait sa sagesse à s'éloigner de lui. JOHANN KASPAR LAVATER (1741-1801) (1) descendait d'une honorable famille de Zurich. Son père était médecin. Admirablement doué d'esprit et de corps, bien que timide et rougissant, Lavater manifesta dès son enfance un goût très-prononcé pour les arts et un vif enthousiasme pour la religion. Son âme sensible soupirait après un amour invisible, d'une nature plus élevée que nos amours terrestres, et dont l'ardeur pût le remplir et le pénétrer tout entier. Il avait un désir irrésistible de soulever le voile qui nous cache les mystères du monde futur. Peu satisfait du culte officiel, il s'at-

(1) Voyez les biographies de Gessner, son gendre, en 3 vol., de Herbst et de Bodemann : J. C. Lavater, nach seinem Leben, Lehren u. Wirken. Gotha 1856. Nitzsch : Ueber Lavater. Berl. 1857. Briefwechsel zwischen Lavater u. Hasenkamp, herausgeg. von Ehmann. Basel. 1870.

tachait d'autant plus à la foi personnelle et filiale à un Dieu vivant, qui communique incessamment avec les hommes, à un Dieu qui aime et est aimé, notre confident et notre ami, à un Dieu qui entend nos prières et qui les exauce. Il suivit la vocation qui, depuis son enfance, l'avait attiré vers le pastorat et s'occupa presque exclusivement de l'étude de la Bible. Homme d'action plutôt que savant, il révéla la fermeté de son caractère par un acte de courage qui lui valut l'admiration de ses concitoyens. Indigné des exactions et des fraudes dont se rendait coupable l'avoyer Grebel, il rédigea un Mémoire pour les dévoiler et n'épargna aucune démarche pour faire condamner le fonctionnaire prévaricateur. Il y réussit et s'attira cet éloge mérité de Gœthe : « Une telle action vaut cent livres. »

En 1763 Lavater fit un voyage en Allemagne, séjourna pendant quelque temps à Berlin et se lia avec un certain nombre de notabilités religieuses, telles que Spalding, Jerusalem, etc. De retour dans sa patrie, après quelques années consacrées au recueillement et à la méditation sur les grands problèmes de la vie, Lavater fut successivement nommé diacre, aumônier de la maison des orphelins et des prisons, et pasteur d'une des paroisses les plus importantes de Zurich. Il déploya une activité pastorale exemplaire et ne la borna pas à la sphère religieuse proprement dite. Patriote éclairé et actif, membre de la Société helvétique, il coopéra, dans la mesure de ses

forces, au développement de l'instruction et des mœurs publiques dans son canton.

L'étude des hommes : telle fut la passion dominante de Lavater. Ayant cru reconnaître des rapports frappants entre les traits du visage et le caractère, les sentiments de l'âme, il tenta de fonder une science nouvelle sous le nom de physiognomonie. Il se livra avec une ardeur infatigable à ses recherches, collectionna un nombre prodigieux de portraits et de silhouettes et publia plusieurs volumes d'*Essais physiognomoniques* (1). Les découvertes de Lavater, dont on attendait merveilles pour la connaissance de l'homme, provoquèrent tout d'abord un enthousiasme général qui se changea en profonde déception et attirèrent même à l'auteur de grossières railleries, lorsque l'on vit l'impossibilité de fonder une science certaine et solide sur des aperçus ingénieux, mais le plus souvent chimériques. On devrait croire que l'enveloppe extérieure est toujours un miroir fidèle de ce qui se passe dans l'intérieur de l'homme ; malheureusement il n'en est rien. Le visage humain reste souvent impénétrable et peut même devenir un masque complaisant. Le jeu de notre physionomie peut bien trahir parfois les mouvements de notre âme, mais pour l'observateur le plus profond il y a là des mystères, des plis et des replis qui échappent à sa sagacité.

(1) Physiognomische Versuche. Zürich. 1775-78. 4 vol. traduits en français sous le titre de : Art de connaître les hommes par la physionomie. 1781-1803. 4 vol.

Si Lavater a été amené à s'occuper de ce sujet, c'est qu'il avait à un haut degré le sens de l'individuel ; il n'ignorait pas que pour comprendre les hommes, pour les aimer et agir efficacement sur eux, il faut les saisir dans leur individualité distincte. Chacun de nous, en effet, reproduit d'une manière originale la divine image à la ressemblance de laquelle nous avons tous été créés. C'est à développer ce trait particulier que doit tendre l'éducation ; c'est à lui que s'attache notre vocation ; c'est de son développement harmonieux que dépend notre valeur morale. Lavater lui-même avait admirablement réussi à amener sa propre individualité à un état de perfection relative. Plus que tout autre, il avait le pouvoir d'agir sur les hommes, de les charmer, de les captiver par la vivacité, la cordialité, l'abandon sincère et aimant de tout son être. Nul n'a mieux mis en pratique l'amour du Christ et des frères. Sa vertu par excellence était cette *humanité* glorifiée que Herder a présentée à son siècle comme le fruit le plus mûr du christianisme. Causeur aimable et infatigable, unissant l'humour à la profondeur et imprégnant de bienveillance chacune de ses paroles, Lavater produisait autour de lui un rayonnement qui désarmait toutes les préventions et toutes les résistances. Chaque année voyait s'étendre le cercle de sa correspondance comme de ses amis. Au nombre de ces derniers nous voyons figurer Herder, Gœthe, Stolberg, Jacobi. Tous ils ont subi l'ascendant du pieux pasteur de Zurich et si, chez

plusieurs d'entre eux, l'enthousiasme s'est refroidi dans la suite, ils n'ont pas pu du moins refuser leur estime à celui auquel ils retiraient leur sympathie.

Les écrits de Lavater ne sont guère que des causeries. On n'y trouve aucune rigueur scientifique, aucune suite logique, mais des aperçus ingénieux et une éloquence doucement persuasive. A travers une prolixité fatigante et un manque regrettable de précision dans l'emploi des termes, on démêle un esprit juste, admirablement pondéré et qui pressent le vrai plus qu'il ne sait le formuler. Nous ne parlerons pas de ses Cantiques et de ses *Chants suisses* devenus justement populaires par l'élévation et l'intimité des sentiments autant que par la noblesse classique du langage. Mais parmi ses nombreux écrits apologétiques nous citerons ses *Vues dans l'éternité* (1) et surtout son *Ponce Pilate* (2). C'est un témoignage courageux contre le rationalisme qui méconnaissait absolument la nature du sentiment religieux et fermait à l'homme toute issue sur l'infini. Pilate est pour Lavater le type du sceptique. Esprit blasé et dédaigneux, il demande à Christ : « Qu'est-ce que la vérité ? » et n'a pourtant nul souci de la vérité. Dans son livre, écrit du reste sans plan et sans suite, notre auteur veut donner la vraie réponse au doute en montrant « la Bible en petit et l'homme en grand. » Il en appelle à l'expérience de

(1) Aussichten in die Ewigkeit. 1768.
(2) Pontius Pilatus. 1782.

chacun, comme la meilleure méthode apologétique. La théorie de l'inspiration de l'Ecriture est très-large chez Lavater; il a en horreur la grammatolâtrie, mais son exégèse est fort arbitraire et il manque complétement du sens critique. Jésus-Christ est, pour lui, le prototype de tous les hommes; Lavater le considère dans son humanité plutôt que dans sa divinité. Il trouve réunis et harmonieusement fondus chez lui les dons, les facultés et les vertus qui sont dispersés et ne se rencontrent qu'à l'état fragmentaire chez les autres hommes. Toutes les forces divines répandues dans l'humanité culminent dans sa personne.

Lavater n'admet pas non plus l'antithèse entre la nature et le surnaturel. Elle n'existe pas pour Dieu pour qui tout est nature; nous-mêmes nous reculons sans cesse les limites du surnaturel. Nous appelons naturel le jeu des lois et des forces de la nature que nous comprenons, surnaturel celui que nous ne comprenons pas. Le mot de miracle a tout gâté. Il était nécessaire sans doute et il restera comme celui de talent et de génie, mais on n'a pas assez tenu compte de son sens purement relatif. Lavater croyait du reste à la permanence du miracle. Il ne voyait pas pourquoi l'on devrait en restreindre la présence au siècle apostolique ou à l'histoire sainte. « Tout est dans l'homme, aimait-il à répéter, et toutes les forces divines sont dans le monde. » Il s'agit seulement de les trouver, comme aussi de bien connaître notre puissance. A cet égard nous ne pouvons pas ab-

soudre Lavater du reproche de crédulité. Il était naturellement attiré vers tout ce qui semblait merveilleux ; aussi recherchait-il avec avidité des hommes tels que Cagliostro, Messmer et le docteur Gassner aux cures magnétiques duquel il ajoutait une foi entière. Ce qui est moins fondé, c'est l'accusation de crypto-catholicisme que l'on a élevée contre lui, à cause de sa croyance aux miracles et de ses relations avec Sailer et quelques autres représentants éclairés et pieux de l'Eglise romaine ; il n'a pas eu de peine à se justifier aux yeux de ses amis (1). Lorsque la Suisse ressentit le contre-coup de la révolution française, Lavater se déclara partisan des idées libérales ; mais également hostile à la tyrannie des rois et à celle des démagogues, il adressa de vives représentations au Directoire installé à Zurich et mérita d'être proscrit à Bâle. Rappelé bientôt dans sa ville natale, il y périt en 1801 des suites d'une blessure que lui fit un soldat français lors de la reprise de Zurich par l'armée de Masséna.

Lavater nous rappelle Zinzendorf. La foi chez lui était une sorte de passion innée. Il rapportait toutes choses naturellement à Dieu et cherchait, réveillait, aimait dans tout homme le divin. « La foi, dit-il quelque part, est une magie que l'homme porte en lui, comme une relique de sa gloire primitive. » Aussi jamais nul n'a-t-il su gagner comme lui les âmes à

(1) Rechenschaft an seine Freunde. 1786.

Dieu. « Il prêchait, a-t-on dit de lui, comme quelqu'un qui enfoncerait un clou dans une brique. » C'est que tout en lui prêchait ; il persuadait sans paroles par sa vie. Lavater est l'apôtre de la foi au milieu d'un siècle incrédule. Ne lui demandez pas de système ; il est trop riche pour être conséquent. La vie ne se formule pas ; elle n'en a ni le loisir ni le besoin. Lavater était infatigable au travail comme à la prière : il conversait sans effort et sans fard avec les hommes et avec Dieu, et l'un tout aussi naturellement que l'autre.

VII

Parmi les penseurs religieux de la fin du dernier siècle, nul ne présente une individualité plus originale que JOHANN GEORG HAMANN (1730-1788) (1). Né à Kœnigsberg dans une famille très-honorable, il reçut de son père, qui était chirurgien, une éducation solide et une instruction variée, quoique défectueuse quant à la méthode. Obligé de renoncer à la carrière pastorale par suite d'un défaut d'organe et de mémoire, et aussi parce qu'il ne se sentait pas une vocation suffisante, Hamann s'occupa d'archéo-

(1) Voyez Gildemeister : Hamann's Leben u. Schriften. Gotha. 1857. 4 vol. Brœmel : G. Hamann. Berl. 1870. Diesselhoff : Wegweiser zu J. G. Hamann. Elberf. 1870.



logie, de philologie et de belles-lettres. Son compatriote Kant ne fut pas sans exercer quelque influence sur lui, mais cette influence fut plutôt négative que positive. Hamann lui reprochait « une certaine idolâtrie des fonctions purement dialectiques de la pensée qui ne lui permettait pas de voir les objets tels qu'ils sont. »

Après avoir achevé ses études, Hamann se rendit, en qualité de précepteur, en Courlande et s'occupa avec ardeur et conscience de toutes les questions relatives au difficile problème de l'éducation. Puis, ayant retrouvé à Riga son condisciple et ami, le négociant Behrens qui l'associa aux affaires de sa maison, il se jeta avec la même ardeur dans l'étude de l'économie politique, et traduisit plusieurs ouvrages français sur cette matière avec des notes sur l'importance historique et morale du commerce. A cette époque se place un voyage, mi-commercial et mi-diplomatique, à Londres, qui décida du reste de sa vie. Hamann s'était arrêté à Berlin, à Lübeck, à Hambourg et y avait fait la connaissance d'hommes distingués, mais arrivé à Londres, il tomba entre les mains de fripons et se vit en moins de rien dépouillé de tout son avoir et réduit à la misère la plus humiliante; il s'était même, paraît-il, laissé entraîner à des actes de légèreté que sa conscience lui reprochait amèrement. Poussé par le désespoir et le remords, il acheta une Bible et, descendant au fond de lui-même, il apprit, à la lumière de ce guide divin, à se connaître

et à se condamner, pour trouver ensuite auprès du Dieu de Jésus-Christ le pardon et la paix. Après un court séjour à Riga où il fut largement indemnisé de ses pertes, Hamann retourna auprès de son père dont il soigna la vieillesse avec une piété filiale. Il traîna péniblement sa vie sans occupations de nature à satisfaire ses penchants et à lui procurer les moyens de subsistance nécessaires. Il avait contracté, avec la servante de son père, un assez singulier mariage qu'il ne voulut jamais faire légitimer, tout en observant avec la plus scrupuleuse fidélité tous les devoirs conjugaux. Employé dans une maison de roulage, soutenu par les dons que lui envoyaient ses amis, Hamann se retira vers la fin de sa vie à Pempelfort et à Münster, auprès de Jacobi et de la princesse de Gallitzin qui, par leur touchante sollicitude et leur admiration expansive, entourèrent de quelque joie les derniers jours de la carrière si troublée et si accidentée de notre auteur.

Mais il est temps de parler de son activité littéraire. Hamann n'a laissé aucun ouvrage qui ait fait époque dans l'histoire des lettres de son temps, mais il n'en a pas moins exercé par ses écrits une influence considérable sur un certain nombre d'esprits et même des plus éminents, parmi lesquels nous citerons en première ligne Herder et Gœthe. Herder était lié avec lui de la plus vive amitié et soumettait volontiers à son jugement tout ce qu'il écrivait. Quant à Gœthe, quelque différent qu'ait été son gé-

nie de celui de Hamann, il professait pour lui la plus profonde estime. Il le comparait volontiers à Faust, au moins pour ce qui concerne l'ardeur indomptable qui le poussait à vouloir tout connaître.

On a surnommé Hamann le Mage du Nord, sans doute, à cause de la sagesse profonde, mais un peu obscure, qui scintille au fond de ses écrits, comme des étoiles au milieu de la nuit. On pourrait l'appeler aussi le Shakespeare allemand, car il a hérité, dirait-on, de l'auteur de *Hamlet*, de *Macbeth*, et du *Roi Lear*, ce quelque chose de désordonné, de hardi et de sublime qui constitue le fond de sa nature. Ses écrits ne sont guère que des brochures de circonstance, des études ou des satires sur les productions littéraires et théologiques de son temps (1). Le style en est diffus, lourd, énigmatique, rempli de citations, d'images laborieusement accumulées, d'allusions que l'auteur avait lui-même fini par ne plus comprendre. L'humour s'y mêle à l'indignation, les aperçus ingénieux et piquants aux pensées profondes. Hamann les comparait à « une mimique muette, » ou bien encore à un mineur qui fouille dans les entrailles de la terre pour en retirer des trésors.

Le trait dominant de son caractère d'homme et d'auteur, c'est la plus absolue et la plus héroïque

(1) Voyez l'édition des œuvres de Hamann par Roth, président du consistoire de Munich. Berl. 1821-43. 8 vol. Ses principaux écrits sont intitulés : Biblische Betrachtungen. Socratische Denkwürdigkeiten. Kreuzzüge des Philologen. Fragmente einer apocryphischen Sibylle. Golgatha u. Scheblimini (Sieds-toi à ma droite).

sincérité. Il en a donné une preuve éclatante dans son autobiographie (1), où il se juge avec une sévérité bien autrement grande que J.-J. Rousseau, avec lequel on l'a quelquefois comparé. Il déchire sans ménagements tous les voiles et sonde les replis les plus cachés de son âme. A force de se scruter ainsi et d'aiguiser son esprit à sa conscience, il avait acquis un talent d'observation psychologique qui lui a fait faire de curieuses découvertes. Cette scrupuleuse ardeur qu'il mettait à rendre sa pensée exacte et vraie l'a empêché d'être un homme d'action et même un auteur fécond et populaire. Il aimait, disait-il, le *piano* dans l'activité et le *forte* dans la pensée. Aussi ses actes sont-ils toujours le fruit de la plus mûre réflexion.

Par toute la tendance de son esprit, Hamann devait être un sujet d'étonnement et de scandale pour son siècle dont il ne ménageait pas les faiblesses. Elevé au-dessus du point de vue borné des néologues, il jugeait avec humour leurs essais turbulents de renverser le christianisme. Parfois, il est vrai, sa polémique devient âpre et mordante, mais le plus souvent, il a ce calme olympien des anciens classiques, qui devait tant plaire à Gœthe. On a dit que le christianisme travaillait dans l'individualité de Hamann comme une puissance étrangère, à la manière du feu souterrain d'un volcan. Sans doute, ni dans sa vie, ni dans sa

(1) Gedanken über meinen Lebenslauf.

pensée, la réconciliation qu'il entrevit entre la révélation et la raison, entre le plan divin et entre la conception humaine n'est parfaite. Nous trouvons, au contraire, dans ses écrits, les traces d'une lutte, d'une aspiration incessante, d'une soif inassouvie de clarté et d'harmonie. De là, aussi, la forme aphoristique de ses ouvrages. Nulle apologie de la vérité chrétienne, correcte, élégante, léchée comme notre époque en a tant vu produire. Partout, au contraire, des lacunes, des déchirures, partout la trace de précipices béants et d'abîmes non comblés, de récentes éruptions et de futurs bouleversements. C'est bien sur un sol volcanique et au milieu de laves à peine refroidies que nous marchons. Mais ce caractère ajoute encore à la beauté, nous aurions presque dit à la vérité de la pensée de Hamann. Nous avons là un Pascal allemand, un Pascal, commissaire de roulage à Kœnigsberg, au milieu d'un siècle rationaliste. Aussi rien de moins populaire que les écrits de notre auteur, rien de plus ingrat que d'essayer de les mettre à la portée du grand public, rien de plus téméraire que de vouloir les traduire en français.

Hamann aimait à embrasser, dans une vaste vue d'ensemble, Dieu et l'humanité : *Omnia divina et humana omnia*. Le monde entier, à ses yeux, est rempli du divin. Quant à l'homme, il est un arbre dont le tronc se nourrit par deux racines, l'une dirigée

vers le fond invisible de toutes choses, l'autre plongeant dans la surface visible de la terre. L'histoire est la réalisation de la pensée éternelle de Dieu; la foi est la capacité de reconnaître les faits de Dieu dans l'histoire et ses œuvres dans la nature. La grandeur des bienfaits de Dieu semble à Hamann plus effrayante encore que la grandeur de notre indignité. Il reconnaît notre histoire dans celle du peuple juif, et rend grâce à Dieu pour la longanimité qu'il a montrée à son égard, parce qu'elle nous autorise à espérer une longanimité pareille vis-à-vis de nous-mêmes. « Ne jugeons pas, dit-il, la vérité des choses d'après la commodité avec laquelle nous pouvons nous les représenter. » Il y a des actions d'un ordre supérieur pour lesquelles il n'y a point de terme de comparaison dans les éléments de ce monde. Le caractère divin, qui fait que les miracles de la nature et les œuvres originales de l'art sont des signes, qui portent la conviction dans l'âme, distingue aussi les mœurs et les actes des saints. « Non point la fin seulement, mais la vie tout entière d'un chrétien est le chef-d'œuvre du génie inconnu qui a apparu ici-bas sous une forme humaine glorifiée. »

Hamann jugeait sévèrement son siècle. « Cet âge dans lequel on s'amuse à tourner des mots, à faire de petits et de grands essais pour analyser des pensées et disséquer des impressions, » on l'appelle l'âge de la philosophie. Veut-on par là se moquer de notre époque ou de la philosophie elle-même? La raison ne nous

découvre pas plus que ce que Job déjà voyait, le malheur de notre naissance, l'avantage de la tombe, l'inutilité et l'insuffisance de la vie humaine, parce que nous n'avons pas des vues assez étendues et que nous sentons en nous des passions et des penchants dont le but nous est inconnu. Nous sommes encore entre les mains de l'ouvrier (*in der Mache*). « Notre raison doit attendre et espérer, être servante et non donner des lois. » L'expérience et la révélation sont une seule et même chose, des ailes ou des béquilles indispensables à notre raison, si elle ne veut pas rester paralysée ou ramper à terre. La double révélation de Dieu dans la nature et dans la Bible s'explique, se complète et ne peut se contredire, quelque divergents que soient les commentaires qu'en fait notre raison. C'est la plus grande contradiction et le plus criant abus, quand la raison veut elle-même révéler. Un philosophe qui, pour complaire à la raison, repousse la parole divine, ressemble aux Juifs qui rejettent avec d'autant plus d'obstination le Nouveau Testament, qu'ils semblent être attachés plus fermement à l'Ancien. Nous verrons se réaliser pour ces philosophes ce qui arriva aux docteurs juifs : ils regardèrent comme un scandale et une folie ce qui devait servir de confirmation et de complément à leurs connaissances. Les sciences naturelles et l'histoire sont les deux piliers sur lesquels repose la vraie religion. L'incrédulité et la superstition se fondent sur une physique et sur une

science historique superficielles. « Si Dieu a eu l'intention de se révéler aux hommes, c'est-à-dire au genre humain tout entier, on est frappé de la folie de ceux qui veulent faire de leur goût et de leur jugement bornés, le critère de la parole divine. Il ne s'agit pas d'une révélation qu'un Voltaire, un Bolingbrocke, un Shaftesbury auraient trouvée digne d'être acceptée, qui aurait satisfait leur esprit, leurs préjugés, leurs caprices en morale, en politique et en littérature; il s'agit de vérités dont la découverte importe à tout le genre humain. Des gens, qui s'imaginent posséder assez de lumières pour se passer d'une instruction divine, n'auraient pas manqué de découvrir des défauts dans toute révélation; ils n'en ont pas besoin. Ils sont les bien portants qui n'ont que faire du médecin. »

Hamann s'élève avec force contre l'intellectualisme qui règne en religion comme dans tous les autres domaines, en particulier dans celui de l'éducation. « Ce qui importe, c'est bien moins ce que nous savons que la manière dont nous le savons. Il nous faut attendre avec patience les fruits de nos semailles, nous abaisser à la faiblesse des enfants, devenir leur serviteur afin d'être leur maître, les suivre de près pour les gouverner, apprendre à connaître leur langue et leur âme si nous voulons les déterminer à imiter les nôtres. Cette maxime si pratique, on ne la comprend et on ne l'applique que lorsqu'on aime les enfants, sans trop se demander pourquoi. Un ange, dit l'Evangile, descendait de temps en temps

et remuait l'étang de Béthesda, dans les cinq portiques duquel beaucoup de malades, d'aveugles, de paralytiques, étaient couchés et attendaient le mouvement de l'eau. Il faut de même qu'un bon génie condescende à remuer les règles que l'on veut faire apprendre aux enfants, sans cela elles restent pour eux... de l'eau. Et il faut être le premier à y entrer, lorsqu'elles sont remuées, si l'on veut éprouver par soi-même les effets et la force des règles. »

Voici comment Hamann s'exprime sur le dédain avec lequel la plupart des auteurs contemporains accueillaient ses écrits : « C'est en l'honneur du roi dont le nom et la gloire sont grands et invisibles que coule ma modeste rivière, méprisée comme l'eau de Siloa qui coulait en silence. Une critique sévère s'est acharnée à dénigrer les maigres épis et les pauvres feuilles volantes qu'a produits ma muse, parce que ce maigre épi, en jouant avec les enfants qui sont assis sur la place publique, a sifflé et que la feuille a eu le vertige et a tourbillonné en songeant à ce roi idéal qui, dans l'humilité et la douceur de son cœur, a dit de lui : « Il y a ici plus que Salomon. » Comme un amant fatigue l'écho complaisant du nom de son amante et n'épargne à aucun jeune arbre du jardin ou de la forêt les initiales du nom aimé, ainsi la mémoire du plus beau parmi les enfants des hommes a été dans mes écrits comme un parfum de Madeleine répandu parmi les ennemis du roi, et a coulé comme un baume précieux de la tête

d'Aaron sur sa barbe et sur son vêtement. La maison de Simon le lépreux à Béthanie a été remplie du parfum de l'onction évangélique ; quelques frères et critiques charitables se sont fâchés de cette malpropreté ; leur nez n'était rempli que de l'odeur des cadavres. »

VIII

La princesse DE GALLITZIN (1), auprès de laquelle Hamann mourant avait goûté quelques jours de pure félicité, était issue d'une famille magyare, émigrée en Silésie où elle s'était convertie au protestantisme. Son père, le comte Samuel de Schmettau, passa sa vie à guerroyer contre la France, l'Espagne et la Turquie, tour à tour au service de la Hollande, de l'Autriche et de la Prusse. Il mourut en 1751, trois ans après la naissance de sa fille. Sa jeune veuve plaça Amélie dans un couvent à Breslau, où elle reçut une instruction très-médiocre et où elle demeura neuf ans. De retour à Berlin, elle compléta son éducation dans un pensionnat dirigé par Prémontal, disciple de Lamettrie, qui en-

(1) Voyez Amalia, Fürstin von Gallitzin, dans la Sammlung historischer Bildnisse. Freib. 1872, VII[e] vol.; et l'article de Merschmann dans le Jahrbuch deutscher Dichter u. Gelehrten : Für's deutsche Reich. Berl. 1873, I[er] vol.



seigna à la jeune fille les principes de l'athéisme, la danse, le français et la mythologie. Douée des plus riches dons de la nature, belle, spirituelle, choyée par la noble société qui se réunissait dans le salon de sa mère, Amélie s'adonna à sa passion pour la lecture et pour la musique; elle dévorait avec le même intérêt les romans les plus frivoles et les ouvrages philosophiques les plus ardus. Cependant elle ne tarda pas à éprouver le vide profond que lui laissait une vie d'ailleurs si brillamment remplie; un sentiment indéfinissable de malaise s'emparait d'elle en songeant aux exercices de piété de son enfance et en les comparant à ses doutes actuels.

En 1768 la jeune fille accompagna la princesse Ferdinand de Prusse aux eaux d'Aix-la-Chapelle; elle y fit la connaissance du prince Démétrius de Gallitzin, ambassadeur de Catherine II à Paris, homme mondain et froid, mais de manières polies et élégantes. Le mariage se conclut rapidement, et après avoir présenté son épouse à la cour de Saint-Pétersbourg, le comte retourna avec elle à Paris, où il vécut dans le plus grand monde, lié avec Voltaire, Diderot et leurs amis. Il continua le même train de vie à La Haye, où il fut appelé en 1773. La princesse Amélie, de plus en plus déçue et lassée de cette vie de plaisirs et de distractions frivoles, sentit le besoin de se créer des occupations plus sérieuses. Après maints combats et maintes veilles passées dans les larmes, elle se décida à couper ses

beaux cheveux et se retira dans une métairie près de Scheveningen pour se vouer tout entière à l'éducation de ses enfants et à la culture de son esprit. Elle se lia avec le philosophe François Hemsterhuys, fils du grand philologue hollandais, et eut avec lui de nombreux entretiens et une correspondance suivie sur les graves problèmes qui la préoccupaient.

Dans un voyage qu'elle fit en Suisse, elle passa par Münster et y fit la connaissance du célèbre ministre Fürstenberg, autour duquel se groupaient alors une série d'hommes éminents, comme les deux frères Droste de Vischeringen, tous voués à la réforme des écoles catholiques. La princesse se sentit vivement attirée par ce cercle de savants pieux, et s'établit bientôt dans une ferme à Angelmodde près de Münster, avec ses enfants. Après une retraite et des exercices spirituels prolongés pendant trois ans, elle se fit catholique, mais resta liée avec beaucoup de protestants qu'elle vénérait, tels que Hamann, Jacobi, Claudius, Stolberg et d'autres. Elle avait fait donner à ses enfants une éducation toute bourgeoise, et s'occupait elle-même beaucoup des écoles et des œuvres de bienfaisance. Elle se remaria et mourut en 1806.

La princesse de Gallitzin résume en elle la triple tendance de son époque; elle s'est élevée de la vie mondaine et frivole aux recherches et à l'examen philosophiques, qui l'ont conduite à la foi et à la

soumission chrétiennes. Au milieu de l'une des conditions les plus brillantes et les plus favorisées, elle a senti le vide d'une vie tout extérieure et, cherchant à se créer un intérêt sérieux dans ce monde, elle l'a trouvé dans la science d'abord, dans la religion ensuite, seul appui solide et source toujours jaillissante de la vie intérieure. Elle a constaté l'organe du divin et le besoin du surnaturel innés à l'homme, et en a conclu que Dieu a dû pourvoir à ce besoin et le satisfaire. D'une philosophie toute abstraite et rationnelle, elle s'est élevée jusqu'à la sagesse véritable. « La vie, a-t-elle dit, est la lumière des hommes. Dans cette seule expression est renfermée toute la philosophie. La vraie connaissance ne s'acquiert que par l'expérience, et l'expérience naît de l'action. » Et ailleurs : « L'homme ne vit qu'autant qu'il agit et sent; il ne vit une vie supérieure qu'autant qu'il sent plus intimement et plus profondément, c'est-à-dire qu'il aime. » Ainsi le sentiment est le seul moyen par lequel nous puissions nous assimiler l'invisible. La princesse a reconnu et signalé avec bonheur les écueils du mysticisme; elle a insisté sur l'action, comme la véritable destinée de l'homme : « Jouis avec reconnaissance, dit-elle, des moments où le ciel s'ouvre pour toi, mais ne t'arrête pas à cette jouissance; elle ne doit pas être le but, mais le moyen de te fortifier dans ton pèlerinage... Le bonheur du sage consiste à mettre sa volonté d'accord avec la volonté de Dieu et à l'aimer. »

IX

Nous devons dire ici quelques mots d'un jeune penseur pieux, enlevé à la fleur de l'âge, qui se rattache à la tendance que nous étudions et dont une biographie récente vient de nous rappeler les mérites (1). C'est THOMAS WIZENMANN (1759-1787), l'ami de Jacobi. Né à Ludwigsbourg dans une famille de pauvres tisserands, il fut placé par des protecteurs bienveillants en qualité de *famulus* au séminaire de Tubingue. Cette vénérable institution créée par le duc Ulrich de Wurtemberg, dans le but de faciliter les études théologiques aux jeunes gens privés de fortune qui se sentiraient la vocation et les aptitudes pour la carrière pastorale, avait, à cette époque, outre les boursiers, des *famuli* ou surveillants. Les règlements leur imposaient une rude tâche. Indépendamment d'un contrôle très-minutieux qu'ils devaient exercer sur les étudiants, ils étaient astreints à leur rendre certains services matériels, comme de brosser leurs habits et de cirer leurs chaussures. En retour ils étaient logés et nourris, et pouvaient suivre gratuitement les cours préparatoires : une modeste place d'instituteur les attendait généralement comme ré-

(1) Freiherr von der Goltz : Thomas Wizenmann. Gotha. 1859. 2 vol.

compense après un stage plus ou moins long. L'âme sensible et délicate du jeune Wizenmann fut vivement froissée du dur régime auquel on le condamnait, et après deux ans de luttes et de prières, il prit, avec l'assentiment de son père, la résolution de quitter le séminaire. Sa sortie, motivée par les raisons les plus plausibles, fut vue de mauvais œil par les administrateurs et apporta de sérieuses entraves à la carrière future de l'infortuné *famulus*. Il se logea en ville à ses frais et continua à suivre les cours publics de philosophie et de théologie avec le secret espoir de pouvoir réaliser le vœu de sa mère mourante et entrer dans le saint ministère.

Wizenmann s'était lié d'une étroite amitié avec un noble jeune homme, Hausleutner, précepteur dans une famille considérable et plus tard professeur de littérature ancienne à l'Académie de Stuttgard. Une correspondance active et intéressante s'engagea entre les deux amis qu'unissait un amour ardent de la vérité, malgré des dissentiments assez profonds sur les questions religieuses. Ils abordèrent et creusèrent ensemble les problèmes les plus redoutables, comme l'immatérialité de l'âme et le péché originel. L'âme naïve et passionnée de Wizenmann se révèle dans ces lettres où les protestations les plus vives de l'amitié s'unissent à des aspirations religieuses ardentes, dans le langage un peu emphatique de l'époque. Ce n'est pas que Wizenmann fût possédé de la maladie régnante du sentimentalisme : son esprit était trop

clair, trop net, sa volonté était trop énergique pour y tomber. Et bien qu'il ait senti le besoin d'épancher son âme dans des odes religieuses imitées de celles de Klopstock, la philosophie, d'après son propre aveu, refoula la poésie. Il sentait en lui une force productive puissante : des pensées sourdent en foule dans son esprit ; elles montent à flots pressés et débordent ; elles lui donnent une sorte de vertige ; il éprouve le besoin d'écrire, mais ne sait quel sujet aborder ; il déchire les pages commencées, faute de trouver la forme convenable : toujours l'expression ou trop faible ou trop forte trahit sa pensée.

Ce n'est que dans la religion qu'il trouve un apaisement et une direction ferme. Il sent que le christianisme seul peut donner la force à sa vie, et tout en nourrissant l'aspiration vers l'éternité, comme le plus beau privilége de l'homme, il s'applique humblement chaque jour à sacrifier sa volonté à Jésus-Christ et à pratiquer l'esprit de soumission filiale. La Bible devient l'objet de son étude de prédilection. Il suit les réunions piétistes, mais son esprit trop libre s'y trouve bientôt à l'étroit. Il ne peut souffrir l'abus que l'on fait du patois de Canaan. Les écrits des théologiens wurtembergois l'attirent davantage. Il voue la plus profonde vénération à Bengel, « dont le nom est plus grand dans le ciel que sur la terre, » et à Œtinger, « dont les idées les plus paradoxales lui ont été plus utiles que dix manuels de logique. » Son esprit s'aiguise aux idées du théosophe sans en

partager aucune ; il lui doit, dit-il, toute sa philosophie et toute sa théologie, parce qu'il l'a conduit jusqu'aux limites où il a appris à penser par lui-même.

Wizenmann fut obligé de quitter Tubingue avant d'avoir terminé ses études et subi ses examens. Placé en qualité de précepteur chez le pasteur Hahn dont nous avons parlé plus haut, il admira la noble simplicité, la grandeur modeste et la piété patriarcale de ce théologien, qui unissait à un littéralisme souvent mesquin les vues les plus libres et les plus hétérodoxes. Nommé, grâce à sa recommandation, vicaire à Essingen, Wizenmann se livra à un travail accablant pour sa santé délicate, et commença à se faire connaître par d'excellents articles publiés dans des revues théologiques. Nous citerons surtout ses *Pensées sur la révélation humaine de la Divinité* (1). La révélation, d'après Wizenmann, est pour les hommes un besoin, pour Dieu une preuve de sa sagesse. Dieu dut parler et agir à la façon des hommes, afin de leur donner des idées et des motifs qu'ils fussent capables de saisir. Cependant, accablé sous le poids du travail, en butte à d'incessantes vexations de la part des autorités ecclésiastiques, n'ayant point les moyens pour se mettre en règle vis-à-vis d'elles, Wizenmann quitta le saint ministère et accepta les fonctions de précepteur dans la famille Siebel à Bar-

(1) Gedanken von der menschlichen Offenbarung der Gottheit dans Pfenninger's christliches Magazin. Bd. III. H. 2.

men. Il y fit la connaissance du philosophe Jacobi qui prit en vive affection ce jeune homme à la pensée ardente et originale et aux sentiments élevés et délicats; il lui fit étudier l'*Ethique* de Spinoza et la *Critique de la raison pure* de Kant, lui communiqua sa correspondance avec Hamann et Herder, et l'attira dans sa campagne de Pempelfort où il put soigner sa santé gravement compromise. Mais la mort l'avait déjà désigné; elle l'enleva à l'âge de vingt-huit ans.

C'est dans la dernière période de sa vie que se placent les ouvrages les plus remarquables de Wizenmann : un traité sur *le développement divin de Satan par le genre humain* (1), dans lequel, s'appuyant sur l'idée du rétablissement final, il veut montrer que de même que les païens pour avoir précédé les juifs dans le royaume de Dieu, selon la pensée de saint Paul, n'empêcheront pas ces derniers d'y entrer mais deviendront, dans le plan de Dieu, les instruments de leur salut, de même Satan et ses anges, après avoir précipité le genre humain dans leur chute, seront relevés et convertis par lui. La vue des douleurs et des épreuves de l'humanité leur causera d'indicibles remords et brisera leur résistance, de sorte que finalement ils accepteront, eux aussi, cet Evangile par lequel ceux qu'ils avaient d'abord perdus ont été sauvés. Dans une *Histoire de Jésus d'après saint*

(1) Göttliche Entwicklung des Satans durch das Menschengeschlecht. 1782.



Matthieu (1), publiée après sa mort, Wizenmann fait preuve d'un tact exégétique et historique remarquable, uni au sentiment religieux le plus profond. Il montre le plan que s'était proposé l'auteur du premier Evangile et en ramène toutes les parties à l'idée du développement du royaume de Dieu; il relève en particulier ce que l'on peut appeler les éléments johanniques contenus dans saint Matthieu, c'est à dire les germes d'une idée du Christ et d'une doctrine du salut plus avancées que la critique moderne n'est généralement disposée à voir dans l'enseignement des Synoptiques. Nous devons citer encore de notre auteur un *Examen critique des résultats de la philosophie de Jacobi et de Mendelssohn* (2) et une *Lettre à Kant* (3). Dans son *Examen critique*, ramenant à leurs principes fondamentaux deux systèmes de philosophie absolument opposés, il s'applique à dévoiler la vanité et l'impuissance du sens commun invoqué par Mendelssohn, comme principe de toute philosophie. Il se propose de ruiner le déisme par l'athéisme et l'athéisme par le déisme, en faisant voir que l'on ne peut démontrer ni l'existence ni la non-existence de Dieu et de ses rapports avec le monde; il cherche

(1) Die Geschichte Jesu nach dem Matthäus, als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit betrachtet; nebst einem Vorbereitungsaufsatze über das Verhältniss der israelitischen Geschichte zur christlichen, herausgegeben von Kleuker. 1789. 2e édit. avec une importante préface d'Auberlen. Basel, 1864.

(2) Resultate der Jacobischen u. Mendelssohn'schen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen. 1786.

(3) Brief an Kant im deutschen Museum. 1787.

ensuite à déterminer exactement l'idée de la raison, qui ne peut pas connaître la nature intime des faits mais seulement leurs rapports, et à en déduire la nécessité rationnelle d'une révélation, en tant qu'elle s'appuie sur des témoignages historiques dignes de foi. Dans sa *Lettre à Kant*, qui avait cru devoir prendre le parti de Mendelssohn, Wizenmann se défend contre le reproche de subjectivisme mystique et le retourne contre l'auteur de la *Critique de la raison pure*.

X

GOTTFRIED MENKEN (1768-1831) (1) se rattache également à la tendance de Bengel. Fils d'un honorable négociant de Brême, élevé dans les principes d'une saine piété, il ne se laissa pas entraîner par son imagination et par l'ardeur de ses sentiments religieux dans les écarts du mysticisme. De bonne heure, il choisit la Bible comme guide unique de sa pensée et de sa vie et lui resta fidèle dans la longue et riche carrière qu'il lui fut donné de parcourir. Ses études théologiques à Iéna et à Duisbourg ne contribuèrent pas à le réconcilier avec la dogmatique et avec la philosophie de son temps, qu'il accusait de dessécher l'âme et de nourrir l'esprit d'abstractions. Dans ces

(1) Voyez Gildemeister : Leben u. Wirken des Dr. G. Menken. Bremen 1860, 2 vol.

années de luttes intellectuelles se placent des relations qui exercèrent sur la direction religieuse du jeune Menken une influence décisive : des liens d'une amitié profonde et intime l'unirent à Achelis avec lequel il échangea une correspondance qui renferme de véritables trésors (1), au recteur Hasenkamp, dans la maison duquel il trouva réalisé l'idéal de la famille chrétienne, au docteur Samuel Kollenbusch de Barmen qui était devenu le centre d'une activité religieuse bénie dans les districts de Clèves et de Berg. Mais ce furent surtout les écrits de Bengel qui affermirent Menken dans ce que l'on peut appeler sa religion biblique. Successivement pasteur à Francfort, à Wetzlar et depuis 1802 à Brême, sa ville natale, il édifia plusieurs générations d'âmes par sa prédication onctueuse, nourrie, pleine d'expériences chrétiennes et de connaissance de la Bible. Il remit en honneur l'explication homilétique, et ses recueils d'homélies renferment ce qui s'est produit de meilleur dans ce genre trop négligé par les orateurs modernes. Ajoutons que la cure d'âmes et le contact personnel avec ce représentant de l'Evangile aux convictions fermes et à l'esprit large, aux sentiments nobles et élevés et au dévouement infatigable complétaient admirablement l'œuvre du prédicateur.

Nous ne dirons que quelques mots de ses écrits théologiques. Deux brochures polémiques attirèrent

(1) Briefe des Dr. G. Menken an Achelis. Bremen 1860.

d'abord l'attention sur Menken : l'une traitant la *Démonologie* (1), était destinée à battre en brèche la doctrine rationaliste de l'accommodation, gratuitement prêtée à Jésus-Christ ; l'autre, écrite avec un rare courage, prémunissait ses contemporains contre les conclusions qu'ils pouvaient être induits à tirer des victoires des armées françaises (2) : le succès n'est pas toujours le signe de la justice. Dieu permet le triomphe momentané de l'iniquité pour en tirer un plus grand bien. Il châtie par la défaite ceux qu'il veut relever en les humiliant ainsi. Parmi les ouvrages plus étendus de Menken nous citerons ses commentaires sur *saint Matthieu* (3) et sur quelques chapitres de l'*Epître aux Hébreux* (4), et surtout son *Manuel pour s'instruire soi-même dans les vérités de l'Ecriture sainte* (5). Nous y retrouvons quelques-unes des vues par lesquelles l'auteur s'éloigne du système dogmatique de l'Eglise pour se rapprocher de l'enseignement biblique. C'est ainsi qu'il insiste sur l'humanité de Jésus-Christ qui, si elle doit être prise au sérieux, implique la disposition au péché et à la mort, sans que pourtant il y ait eu, chez lui, péché réel. En général, Menken considère le péché de l'humanité, ce funeste héritage d'Adam, moins

(1) Beitrag zur Dämonologie. 1793.
(2) Ueber Glück u. Sieg der Gottlosen. 1795.
(3) Betrachtungen über das Evangelium Matthäi. 1809-22. 2 vol.
(4) Erklärung des Briefes an die Hebräer. 1821.
(5) Versuch zur Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heil. Schrift. Fkft. 1805.

comme une coulpe entraînant un châtiment que comme une souffrance injuste qui nous est imposée comme une épreuve. Le salut apparaît dès lors non pas seulement comme un effet de la grâce divine, mais aussi comme un effet de sa justice, afin de réparer l'injustice qui pèse sur l'humanité en suite du péché des premiers hommes. De même les souffrances et la mort de Jésus-Christ ne doivent pas être considérées comme un châtiment qui lui aurait été imposé, mais comme le rétablissement de la justice de Dieu par rapport à lui-même. Il devait aux hommes de leur offrir ce moyen de salut.

Nous préférons à ces essais d'atténuer la rigueur de la doctrine orthodoxe, qui n'échappent pas au reproche de subtilité, les passages dans lesquels Menken proclame la supériorité de la vérité évangélique à tous les systèmes de la philosophie. « De tous temps, dit-il, un système a supplanté l'autre, et la plupart des doctrines de la sagesse humaine ne sont plus là que comme des ruines, des témoignages de la vanité et de l'impuissance du genre humain. Nous ne pouvons en retirer d'autre profit que de reconnaître la faim naturelle de la raison humaine et l'impuissance dans laquelle elle se trouve à l'apaiser. La faim est bien là, mais non le pain, parce que Christ seul est le pain de vie. Tantôt ce sont des propositions, et tantôt des pierres que l'humanité amasse les unes sur les autres pour se rapprocher du ciel : aussi possédons-nous des ruines philosophiques

comme nous possédons des ruines d'édifices, afin d'avertir les hommes de ne pas s'abandonner à leur fol orgueil. » Ce n'est pas que la science chrétienne soit plus capable que la science humaine d'amener l'homme à la perfection, qui reste toujours un désir, un but lointain à atteindre. « Hélas ! s'écrie notre auteur, ce ne sont que les cimes des montagnes, des partis et des points isolés de mon être qui sont illuminés par la lumière céleste et sanctifiés par l'Esprit divin, la majeure partie est encore plongée dans les brouillards de la terre, dans la nuit et dans l'obscurité du péché. » Ce n'est que chez les chrétiens qui ont beaucoup souffert et qui ont enduré des luttes ardentes que Menken a trouvé la marque resplendissante du sceau divin, la richesse qui résulte de la connaissance des mystères révélés par Jésus-Christ, une joie vive de la vérité rayonnant dans leurs regards. Ils ont paru à ses yeux avoir plus de valeur que le meilleur commentaire des Actes des apôtres.

XI

Parmi les écrivains qui, au milieu de ce courant général des esprits vers un avenir et des dogmes nouveaux, représentent la fidélité aux anciennes croyances, il n'est pas de figure plus originale et

plus attachante que celle de Matthias Claudius (1). L'écrivain, l'homme, le chrétien, chez lui, ne font qu'un. Il règne dans sa vie un accord qui triomphe de toutes les dissonances et de toutes les contradictions. Claudius a été un témoin fidèle de celui dont il ne voulait être que « l'humble messager. » Sa parole, bienveillante et ferme, a été écoutée par une génération habituée à un tout autre langage, et ses ouvrages, en petit nombre et dénués de tout apprêt littéraire, ont trouvé place à côté des chefs-d'œuvre d'un Gœthe et d'un Schiller. Il y a plus. Tandis qu'on ne lit plus guère les productions de tel de ses contemporains, qui de son vivant jouissait d'une renommée bien autrement éclatante que la sienne, on cherche et on médite encore aujourd'hui les modestes pages du *Messager de Wandsbeck*.

Matthias Claudius descendait d'une ancienne et honorable famille de pasteurs du Holstein, dont les ancêtres remontent jusqu'aux temps de la Réformation. Il était le deuxième de huit enfants et naquit le 15 avril 1740. Son enfance, qui ne présente d'ailleurs rien de remarquable, se passa dans le paisible presbytère de Reinfels, au milieu des sites charmants et des lacs pittoresques du Holstein. La lecture de la Bible faite journellement par son père et les beaux cantiques chantés en commun, paraissent avoir fait une vive impression sur lui. Il suivit l'école de Plœn,

(1) Voyez : Herbst : M. Claudius. Gotha. 1857 et Mœnkeberg : M. Claudius. Hamb. 1869-70.

renommée alors par la bonne instruction classique que l'on y recevait. A l'âge de dix-neuf ans, il se rendit avec son frère aîné à l'université d'Iéna pour y étudier la théologie, mais le mauvais état de sa poitrine le força bientôt à renoncer à la carrière du saint ministère; il s'adonna à l'étude du droit pour lequel il n'avait d'ailleurs aucun goût prononcé. Il assistait de préférence aux cours de philosophie en dépit de leur sécheresse et du pédantisme de ceux qui les professaient. Le système régnant était celui de Wolf, qui, comme nous l'avons vu, avait imaginé d'appliquer aux diverses sciences philosophiques les procédés et les formules de l'algèbre; ses disciples, grâce à cette ingénieuse méthode, devenaient les plus suffisants et les plus insupportables de tous les hommes. Claudius trouva plus d'agrément et de profit dans la société de quelques gens de lettres et de quelques jeunes poëtes qui avaient pris à tâche d'enrichir le Parnasse allemand de productions nouvelles, d'après les règles sévères de Gottsched et de l'école poétique de Leipzig. Nous possédons deux écrits que Claudius a composés à cette époque : c'est d'abord un petit volume de poésies qui se ressentent du mauvais goût du temps, puis un discours prononcé sur la tombe de son frère qu'il avait eu la douleur de voir mourir entre ses bras. On sent que la pensée de la mort l'a travaillé durant les longues heures qu'il a passées près du lit du malade, mais la forme dans la-

quelle il s'exprime manque de simplicité et de naturel.

Claudius partageait avec les hommes de son temps un autre défaut : il lui répugnait d'accepter une position stable et déterminée, et il se trouvait on ne peut plus embarrassé pour le choix d'une carrière. De retour à la maison paternelle, il se lia d'amitié avec Schœnborn, auteur distingué, qui occupe un rang considérable dans l'histoire littéraire du dernier siècle. Poëte et homme d'Etat, mais avant tout critique sagace et pénétrant, formé à la solide école de Lessing, il exerça une grande influence sur Claudius. Il le guérit pour jamais du pédantisme et de l'affectation dont sont empreints ses premiers écrits. Il réveilla en lui le sens du beau et du vrai, en lui faisant comprendre et goûter Homère, Platon, Shakespeare. Claudius accepta une place de précepteur dans la maison du comte de Holstein à Copenhague. Cette capitale du Danemark, grâce surtout à la présence de Klopstock, était alors le foyer d'une activité littéraire importante ; Claudius apprit dans cette atmosphère fortifiante à se dépouiller de tout ce qu'il y avait de factice et d'emprunté dans sa nature. Revenu à Reinfeld, il put méditer à loisir sur les impressions diverses et confuses que lui avait laissées son séjour à Copenhague, et à distance, dans sa paisible solitude, l'influence qu'il venait de subir fut plus puissante encore et plus bénie. Comme les esprits les plus nobles et les plus délicats de son

temps, il chercha dès lors à s'affranchir de l'esclavage intellectuel et moral dans lequel la société allemande était plongée; mais il se distingua d'eux en ce qu'il pressentit et bientôt découvrit le remède au mal, la source de la véritable liberté. Claudius sait qu'il ne sert de rien de prêcher le retour à une nature, hélas ! déchue et impuissante; il voudrait faire naître dans ses contemporains la foi en celui qui est venu restaurer cette nature en lui rendant sa force et son éclat premiers. Nous n'avons pas malheureusement d'écrits de Claudius datés de cette époque de transition et de crise, alors qu'il se sentait tour à tour attiré et repoussé, ébloui et déçu par les perspectives brillantes que lui avaient ouvertes son commerce avec quelques-uns des chefs les plus éminents du mouvement intellectuel de son époque.

Claudius ne devait pas longtemps jouir de la solitude. Il fut appelé à Hambourg pour y rédiger la partie littéraire d'une feuille d'annonces commerciales. Cette puissante ville hanséatique était, vers 1770, la véritable capitale de l'Allemagne (1). Le commerce l'avait enrichie et y avait répandu, avec l'aisance et le luxe, le goût des arts et des lettres. Hambourg, à cette époque, était sans contredit le foyer littéraire le plus important des pays de langue allemande; elle possédait des écoles renommées, des journaux, des collections artistiques, un excellent

(1) Voyez Wehl : Hamburgs Literaturleben im 18ten Jarhundert. Leipz. 1856.



théâtre. Lessing venait de s'établir dans cette ville, afin d'y réaliser les réformes dramatiques qu'il méditait. Dans les débats qui s'élevèrent entre lui et Gœtze, Claudius choisit une position intermédiaire : il sut constamment allier une profession ferme et convaincue de la foi chrétienne à un esprit large et conciliant. Admis dans les grandes maisons de Hambourg qui, avec une généreuse hospitalité, s'ouvraient aux hommes de lettres, comme celle des Reimarus et des Sieveking, Claudius se fit remarquer par la tournure originale de son esprit et par le profond sérieux caché sous le ton humoristique de sa conversation. Il se lia aussi intimement avec Herder, et quoique plus tard il eût des réserves à faire au sujet de certaines opinions émises dans ses ouvrages, il demeura toujours son admirateur et son ami.

A la suite d'un différend que Claudius eut avec le propriétaire des *Feuilles d'annonces*, il quitta la rédaction de ce journal, et accepta avec empressement l'offre d'un de ses amis de se charger de fonctions analogues dans une autre feuille. Le *Messager de Wandsbeck* était un journal politique, paraissant quatre fois par semaine, et dont la quatrième page était destinée à des annonces et à des critiques littéraires. Claudius eut pour collaborateurs, dans cette partie littéraire, quelques-uns des écrivains les plus célèbres du temps. Le peu de place dont il disposait pour ses articles, non moins que la tournure particu-

lière de son esprit, déterminèrent la manière aphoristique dont il a exprimé ses pensées. Ses articles sont pour la plupart de courts et substantiels aperçus sur un livre nouveau, sur une question de morale et de pédagogie, sur un point quelconque de la doctrine chrétienne; le plus souvent ils ont la forme de sentences, de conseils, de dialogues, de lettres, et quelquefois ils empruntent à la poésie son langage plus libre et plus animé.

Claudius, en prenant la direction de ce journal, alla se fixer, en 1770, à Wandsbeck. C'était un joli bourg, situé à une lieue de Hambourg, au milieu d'un paysage riant. Ce fut là la résidence charmante où Claudius passa les années les plus heureuses de sa vie. Il épousa Rebecca Behn, la fille d'un maître charpentier, et trouva en elle une compagne selon son cœur, toujours ferme, sereine et dévouée au milieu des épreuves d'une vie souvent assombrie, et des fatigues inséparables de l'éducation d'une nombreuse famille. Plusieurs auteurs du temps nous ont décrit le charme paisible de cet intérieur vraiment chrétien. L'hospitalité du *Messager de Wandsbeck* comme on appelait Claudius, avait un caractère de franchise et de cordialité qui gagnait tous les cœurs. Le voisinage de Hambourg amenait fréquemment des amis et des étrangers. Tout en goûtant vivement les jouissances de la solitude, Claudius restait ainsi en relation avec la société et avec la grande république des lettres.

Il y avait une grande ombre cependant au bonheur domestique de Claudius : c'était la lutte journalière avec les besoins matériels. La famille s'augmentait d'année en année, et les revenus du journal étaient tout à fait insuffisants pour subvenir à son entretien. Grâce aux chaleureuses recommandations de son ami Herder, Claudius obtint, en 1776, la place de commissaire du gouvernement à Darmstadt. Le landgrave, Louis de Hesse, animé des sentiments les plus bienveillants pour son peuple, avait institué une haute commission présidée par le baron de Moser, et chargée de rechercher tout ce qui pourrait contribuer à l'amélioration matérielle et morale du pays, au progrès de l'agriculture, de l'industrie, des lumières, du bien-être et des mœurs. Claudius devait faire partie de cette commission; mais, soit sentiment de l'insuffisance de ses capacités, soit regret de se trouver éloigné de son cher Wandsbeck et de ses amis du Nord, Claudius ne se plut pas à Darmstadt : le climat d'ailleurs et le genre de vie de cette résidence ne convenaient pas à sa santé. Il donna sa démission au bout d'une année et, à la suite de toutes ces émotions, tomba gravement malade. Humilié de son échec, se voyant de nouveau exposé aux atteintes d'un dénûment certain, sans plans et sans espérances pour l'avenir, il tourna davantage encore ses regards vers Dieu et sentit le besoin d'une foi plus énergique, d'un abandon plus complet à sa volonté; placé en face de la mort, il comprit mieux

le sérieux tragique de la vie et la nécessité de lui donner une consécration et un emploi conformes aux desseins du Créateur.

Claudius revint à Wandsbeck guéri et moralement fortifié. Les épreuves avaient à la fois mûri et rasséréné son caractère. Il avait senti que sa véritable vocation était de rester l'humble messager du Christ et de publier par tous pays les vertus de celui qui nous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière. Quel plus grand bonheur pouvait-il y avoir pour lui que de montrer à ses contemporains la source des divines consolations et de la divine force qui jaillit d'une foi vivante au Sauveur? Il se remit donc avec courage à l'œuvre : il réunit et publia dans huit recueils successifs, de 1765 à 1812, ses anciens articles et y ajouta quelques nouveaux. Le nombre de souscripteurs, surtout au début, fut très-considérable. De plus, Claudius obtint, grâce à des protecteurs bienveillants, une pension du roi de Danemark, Frédéric V, qui le chargea même dans la suite d'un emploi de contrôleur à la banque d'Altona, véritable sinécure. Enfin, il prit chez lui quelques fils de famille dont on lui confia l'éducation.

Déchargé dès lors des soucis poignants de la vie matérielle, entouré de ses huit enfants et d'un cercle choisi d'hôtes et d'amis, Claudius reprit son existence paisible, égayée par les surprises et les fêtes que son génie inventif savait multiplier, et dans lesquelles le sentiment religieux occupait toujours la

première place. Claudius s'abandonnait sans scrupule à l'enjouement qui lui était propre dans ce cercle intime du foyer domestique; il y goûtait les joies les plus pures. Son intérieur nous offre le véritable type de la maison chrétienne en Allemagne, avec son caractère grave et respectueux, ses innocentes joies, son charme naïf. Les travaux littéraires occupaient Claudius sans l'absorber; il produisait lentement et à ses heures; jamais il n'écrivait pour satisfaire son amour-propre d'auteur, ni même pour subvenir aux besoins de la vie journalière; il aurait cru déshonorer sa plume en en faisant un gagne-pain. C'est ainsi que dans les traductions qu'il a faites, il n'a jamais consulté le goût du public, mais le sentiment de ce qu'il croyait être son devoir. Nous citerons, parmi ses ouvrages traduits du français : les *Œuvres spirituelles* de Fénelon, et le livre *Des erreurs et de la vérité* de Saint-Martin.

Claudius se donne tout entier dans ses ouvrages, il laisse lire le lecteur jusque dans le fond de son âme : d'une main délicate, il sait faire vibrer toutes les cordes de la sensibilité humaine, passant avec la plus grande facilité du ton comique au ton tragique, de l'enjouement à la gravité. Cependant, à mesure qu'il avance en âge, le sérieux prédomine chez lui. Il subissait d'ailleurs, à un assez haut degré, les influences du dehors, et se plaisait à reconnaître combien il devait à ses auteurs favoris. Après la

Bible, qui était sa nourriture de tous les jours, il s'édifiait volontiers des sermons de Tauler, des écrits de Pascal et de Fénelon. Nous trouvons, parmi les écrits qu'il cite avec prédilection, ceux de Bacon, de Newton, de Robert Boyle. Il resta en relation avec la plupart des hommes célèbres que nous avons déjà nommés, quoique la manière plus ferme et plus décidée dont il professa plus tard sa foi à l'Evangile éloignât de lui plusieurs de ses anciens amis. Parmi ceux-ci il faut malheureusement ranger Gœthe qui, après avoir éprouvé une vive sympathie pour Claudius et rendu pleinement justice à son talent, se sépara de lui avec éclat, l'écrasant de tout le poids de sa gloire et de sa prétendue supériorité. Par contre, Claudius échangea de fréquentes lettres avec Hamann, dont la tournure d'esprit avait beaucoup d'analogie avec la sienne. Il reçut à diverses reprises la visite de Lavàter qui, avec sa perspicacité habituelle, avait su deviner, un des premiers, tous les trésors cachés dans l'âme de l'humble messager de Wandsbeck. Mais un lien bien autrement étroit s'établit bientôt entre Claudius et le philosophe Jacobi, qui vint plusieurs fois faire des séjours prolongés sous le toit de son ami, et qui lui confia l'éducation de deux de ses fils. Dans le voisinage de Claudius habitait Voss, le traducteur d'Homère et l'auteur du poëme idyllique de *Louise;* leur goût commun pour l'antiquité les avait rapprochés, mais la divergence de leurs vues religieuses et politiques les sépara

bientôt. Claudius était aussi lié avec plusieurs familles nobles du Holstein; l'élévation du caractère et la noblesse des sentiments du plus jeune des frères Stolberg avaient su fortement le gagner, bien qu'il blâmât avec franchise et vivacité le revirement de ses opinions religieuses.

Les orages de la révolution française, qui s'élevèrent à cette époque, firent sentir dès leur origine leur contre-coup sur les rives de l'Elbe. Un parti nombreux, à Hambourg, sympathisa avec ce mouvement politique et faisait des vœux pour son triomphe, tandis que les familles émigrées, retirées dans le Holstein, y semaient la défiance et la haine contre le nouvel ordre de choses qu'elles dépeignaient sous les couleurs les plus sombres. Claudius, que ses relations et ses convictions entraînaient plutôt vers les idées conservatrices, ne vit pas sans crainte les progrès de la révolution et s'en montra le constant adversaire; il n'avait pas compris ce qu'il y avait de grand et de légitime dans ce réveil des idées libérales.

Les derniers écrits du Messager de Wandsbeck portent la trace de ces nouvelles et anxieuses préoccupations. Sa polémique contre les néologues en matière religieuse et politique devient plus âpre et plus violente. A mesure que l'horizon au dehors s'assombrit, Claudius se renferme davantage encore dans le sanctuaire de sa vie de famille. Il a le bonheur de marier l'aînée de ses filles, Caroline, au libraire

Perthes, si connu par l'excellente biographie publiée par son fils ; une autre de ses filles épouse le fils de Jacobi. Les affections domestiques consolent Claudius des pertes de l'amitié. Il voit s'élever autour de lui toute une nouvelle génération, et a l'indicible joie d'assister aux premiers symptômes du réveil de la foi au sein de la nation allemande. Lorsqu'en 1813, la guerre se rapprocha de Hambourg, Claudius dut fuir de son cher Wandsbeck, qui fut pris et repris par les Français et par les troupes alliées. Il éleva encore une fois la voix en faveur de la cause patriotique et publia pour le jour du nouvel an de l'année 1814, un écrit intitulé : *Sermon d'un laïque*, sur ce texte : « Qui suis-je, moi, que j'aille vers Pharaon ? » (Ex. III, 14). La paix rétablie, Claudius revint à Wandsbeck, mais ses infirmités croissant avec l'âge, il échangea bientôt ce séjour contre celui de Hambourg, afin d'être à proximité de son médecin. C'est dans la maison de sa fille qu'il passa les derniers moments de sa vie. Son gendre, Perthes, nous a décrit sa fin qui fut toute de soumission, de confiance, de paix et de joie. Il mourut le 21 janvier 1815.

XII

Le trait fondamental du caractère de Claudius est, avec un grand fonds de sérieux, l'enjouement et la

bienveillance : « C'était, dit Herder, une âme d'ange parmi les hommes. » De prime abord il inspire la sympathie. Il y a en lui un rare mélange de candeur et de fermeté, de simplicité et de profondeur. Mais ce qui frappe plus encore, c'est l'unité de son caractère. On a voulu mettre en doute le naturel de Claudius ; on a reproché à ses écrits quelque chose de maniéré, de puéril, une sorte d'affectation de naïveté qui touche quelquefois au trivial. Nous ne croyons pas ce reproche fondé. Sans doute, il y a dans les écrits de Claudius bien des choses qui ne sont pas de notre goût, et qui pèchent même contre le bon goût en général ; il y a une telle exubérance d'originalité dans le tour de sa pensée et dans le choix de ses expressions qu'on s'arrête parfois tout interdit, ne sachant si l'on doit admirer ou blâmer. Il est tout particulièrement impossible de rendre en français ce qu'il y a de force, de richesse, de charme imprévu dans les pensées de Claudius. « Ses écrits, a dit Gelzer, reflètent, comme un œil d'enfant, tout un ciel d'innocence et d'amour, de paix divine, de soif de vérité. Ils sont dans la littérature allemande comme un arbre de Noël, dont les mille lumières luisent partout où il y a place pour la joie enfantine, pour les douces émotions du cœur. » Mais il ne faut pas chercher dans Claudius un écrivain, ni surtout un écrivain classique. Il n'a absolument aucune prétention à la gloire littéraire, et use des plus grandes libertés de style. Il écrit pour le peuple et comme le peuple ; ses écrits

sont les épanchements d'un homme sincère qui donne son jugement sur toutes choses dans le langage et selon la manière qui lui est propre : et il se trouve que souvent ce jugement est excellent et capable de ravir non-seulement les hommes du peuple, mais même les penseurs et les esprits d'élite.

Ce modeste Messager de Wandsbeck, qui n'a jamais voulu passer pour un savant, et qui dans son langage original nous assure que ce qu'il nous donne dans ses écrits n'est que le verre d'eau froide dont parle l'Evangile, se trouve être en réalité un apologiste chrétien ferme et vivant. Son témoignage a d'autant plus de prix que les convictions en faveur desquelles il le rendait, étaient délaissées, méconnues et méprisées par la génération au milieu de laquelle il vivait. Il est donc d'un grand intérêt d'écouter la voix de cet homme indépendant et convaincu, de ce prédicateur laïque qui annonce les vérités de la croix, « scandale aux Juifs et folie aux Grecs. » Claudius, dans ses écrits, s'acquitte d'une double tâche, celle de simplifier, de vivifier la tradition évangélique, de la montrer dans son accord avec les besoins du temps, de la rajeunir en la présentant sous un jour nouveau, et puis celle de la défendre contre les attaques de ses adversaires, contre les objections de la critique négative et dissolvante de l'époque.

Aucun autre, il faut l'avouer, n'a mieux que Claudius connu l'esprit de son temps, ses tendances, sa mission. On peut extraire de ses ouvrages toute une

série de jugements vraiment frappants sur les principaux écrivains contemporains. Voici comment il caractérise Klopstock : « Chacun de ses vers ressemble à un coursier fougueux à la libre encolure qui, par son hennissement, excite l'enthousiasme chez le lecteur sympathique... Ce que j'éprouve en lisant ses odes, c'est comme les vibrations d'un alléluia; mais je ne trouve point de paroles pour exprimer ce que je sens; je voudrais arracher les étoiles du ciel et les jeter aux pieds de mon Sauveur. J'ai rencontré çà et là des passages où le vertige m'a saisi et où il m'a semblé voir un aigle prêt à s'envoler dans le ciel.» « Un physionomiste, disait-il en parlant de Lavater, est un homme qui, dans toutes les apparitions humaines, aime l'étranger immortel qui y habite... Il épie à la fenêtre de chaque demeure, qu'elle soit de chaume ou de marbre, afin d'apprendre à connaître au reflet, à l'ombre ou à quelque autre signe le maître qui y loge. » On pourrait appliquer à Claudius lui-même ce qu'il disait de Hamann : « Il ne s'occupe pas de tout le bruit que l'on fait pour ou contre la religion... Il se borne à faire l'anatomie du ver luisant de la raison universelle qui brille et rampe à terre, et il cherche à rendre suspect son éclat... Il s'est enveloppé dans un vêtement sombre comme la nuit, mais les étoiles d'or qui y scintillent trahissent sa présence et nous engagent à n'épargner aucune peine pour le comprendre. »

Dans tous les écrits de Claudius, mais surtout dans

ses poésies, on respire l'amour de la nature ; il a un sentiment vif et délicat de ses beautés : ce sont de vraies harmonies de mai qui rivalisent avec les gais concerts des oiseaux dans les bois. Claudius a d'ailleurs la plus haute idée de la mission du poëte. « Les poëtes, dit-il dans son langage pittoresque, sont comme de clairs et purs cailloux ; le ciel et la terre avec leurs merveilles et la sainte religion avec ses mystères viennent s'y heurter et en font jaillir des étincelles. » Il regrette les temps où « les premiers poëtes de chaque nation étaient ses prêtres, » et où la poésie était autre chose qu'un « simple passe-temps. » Claudius est un poëte lyrique : il ressemble à une de ces harpes auxquelles il a comparé le génie, qui sont « d'une structure si heureuse qu'elles se mettent à chanter dès que le doigt de l'artiste les touche. » Sa poésie est toute populaire : elle célèbre la vie des champs, les grands et les petits événements, les joies et les deuils de la vie domestique, l'enthousiasme du patriote, les espérances du chrétien. Le sentiment de la présence de Dieu est intimement lié chez Claudius à l'amour de la nature : il ne sépare pas la création du Créateur. « Un œil pur, dit-il, ne peut contempler la nature sans y trouver Dieu et sans croire en lui... Les étoiles, dit-il ailleurs, sont, comme les yeux de l'homme, des organes de l'univers très-fins, très-délicats, à travers lesquels on voit briller d'un éclat plus pur l'âme de son divin auteur. » Claudius détache sans cesse notre regard de la terre et des ho-

rizons prochains pour le fixer au ciel et lui ouvrir les perspectives de l'infini : « L'aigle rase la terre, mais il ne s'y arrête pas ; il secoue la poussière de ses ailes et remonte vers le soleil. »

La même profondeur de vues, la même délicatesse de sentiments révèlent à Claudius ce qu'il y a de vraiment beau et grand dans les œuvres des anciens, et particulièrement dans le caractère de leurs héros et de leurs sages. Il ne saurait condamner tout le paganisme, au nom d'une orthodoxie étroite et intolérante. « Les païens aveugles ! s'écrie-t-il, je n'ai jamais pu me persuader qu'ils l'aient été autant qu'on veut bien le dire ; de leurs autels je vois jaillir tant d'étincelles qui ressemblent à celles qui s'échappaient vers Dieu des autels d'Israël ! »

Claudius est l'ami d'une philosophie sage qui a le sentiment de son impuissance et de ses limites ; il croit que, maintenue dans sa sphère, elle est appelée à rendre de grands services ; mais il lui dénie absolument le rôle qu'elle prétendait usurper au dix-huitième siècle. Il est l'ennemi né du rationalisme et soumet le système de Kant à une critique pénétrante ; il condamne surtout ceux qui veulent appliquer à la révélation divine les principes de la philosophie nouvelle. « Vouloir corriger la religion d'après les principes de la raison est aussi déraisonnable que de vouloir régler le soleil d'après une pendule de bois... La philosophie est une bonne chose et on a tort de la mépriser, mais la révélation est à la philosophie ce

que le ciel est à la terre. » « La philosophie, dit-il ailleurs, est une sorte de plumeau destiné à secouer la poussière des saintes statues, mais celui qui veut s'en servir pour sculpter et tailler les statues elles-mêmes, demande au plumeau plus qu'il ne sait faire. » « La raison est plus qu'un don; elle est pour ainsi dire une partie du donateur lui-même; mais comme Vulcain, elle est devenue boiteuse par la chute. Elle a conservé son courage primitif; elle répand toujours encore des rayons autour d'elle, et quand elle est instruite et dressée, elle fait des merveilles. Mais le malheur est qu'elle ne peut plus marcher qu'à l'aide de béquilles... Celui qui connaît le secours que peut lui fournir la raison se gardera de la mépriser. L'aveugle Tirésias sent mouvoir autour de lui quelque chose de grand qui le remplit de nobles pressentiments. La raison a conservé, comme le roi Lear, même quand elle est en délire, la physionomie royale et un rayon sur le front. »

La raison peut bien constater le mal qui est en nous et qui, comme dit Claudius, « lui a troublé son œil bleu d'azur, » mais elle ne peut pas produire l'acte de volonté qui nous sauve. Notre auteur compare la raison au ver luisant qui « brille et rampe à terre. » « Celui qui s'imagine, avec cette tête de Méduse de la raison universelle, pouvoir pétrifier nos mauvais désirs et nos passions est mal avisé. Il y a un abîme entre nos idées et notre volonté. La roue de nos con-

naissances et la roue des mobiles auxquels nous obéissons ne s'engrènent pas ; elles sont mises en mouvement par des éléments différents, comme le seraient le moulin à vent et le moulin à eau. » L'acte le plus héroïque de la raison, c'est de reconnaître ses limites et ses bornes ; comme Moïse sur la cime du mont Nébo, elle peut jeter un regard dans la terre promise, mais elle n'y peut entrer. « Celui qui voit dans la raison et dans ses manifestations le but de sa route et non l'un des moyens d'y parvenir, ressemble à l'homme qui vend son droit d'aînesse pour un plat de lentilles ou qui descend de selle dans le désert pour admirer et faire admirer aux autres le cheval qui doit le conduire dans la terre bénie où habite son Sauveur. »

Claudius insiste sur le rôle que la volonté est appelée à jouer dans l'œuvre de la conversion. « Tout dépend de la volonté, dit-il ; c'est elle qu'il convient de fortifier et d'exercer. Il faut pour cela un grand sérieux et une grande énergie ; car notre nature charnelle, qui incessamment s'oppose à la volonté, est difficile à dompter... L'homme est l'ami de sa chair ; il est toujours disposé à prendre son parti et habile à trouver des artifices et des excuses pour la ménager... Le sens des choses divines doit donc chaque jour être de nouveau l'objet de nos luttes et de nos efforts, jusqu'à ce que ce sens soit implanté en nous d'une manière si énergique et si constante comme l'instinct et la force de la croissance le sont dans le tronc du chêne. » « Prenons garde, dit encore

Claudius, la pensée, l'intelligence n'est que la moitié de l'homme, et ce n'est pas par elle qu'il convient de commencer la réforme de l'homme entier... C'est la volonté qui doit être changée d'abord : celui qui a appris à vouloir comme Dieu, apprendra aussi à penser comme lui. »

Or l'acte de volonté par lequel l'homme se rapproche de Dieu et embrasse sa grâce, s'appelle la foi. « Vous feriez mieux, dit Claudius aux prétendus sages de son temps, de rendre la raison croyante que de chercher à rendre la foi raisonnable ; car y a-t-il au monde chose meilleure que de voir un homme d'un grand talent ou d'une perspicacité profonde abandonner, quand il le faut, ses propres vues et ne les estimer pour rien, et rendre hommage à des vues plus hautes, y croire et s'y soumettre ? » « La foi est le seul garant sûr de la vérité et de la justice dans ce monde ; c'est le vrai palladium de l'homme. »

On le voit, la méthode que conseille Claudius, pour arriver à la vérité dans le domaine religieux, est toute différente de celle qu'employaient les docteurs de son époque. Il a une médiocre confiance dans la science théologique ; elle est impuissante à produire le sens du divin qui a sa source en Dieu ; c'est en effet Dieu lui-même qui nous le communique en se révélant à nous. Ennemi-né des systèmes, Claudius n'a point établi de doctrine nouvelle. Il hait les stériles discussions sur les mystères de la religion.

« De nos jours, assure-t-il, les savants en disent plus qu'ils ne savent ; dans les temps anciens, quelques-uns en savaient plus qu'ils ne disaient..... On ne peut pas faire de la religion l'objet de disputes, car l'homme vraiment religieux n'a pas le loisir de disputer. » « Je n'aime pas, dit-il encore, que l'on se casse la tête à étudier les mystères de la religion, car il me semble que ce sont des mystères précisément parce qu'il ne nous est pas possible de les connaître pleinement ici-bas... On ne peut composer d'épis finis les gerbes dorées de l'infini. » « Dieu ne peut être véritablement connu que de Dieu... Toutes les impressions, toutes les idées que ses œuvres réveillent en nous portent le cachet du fini, de l'imperfection ; elles ne peuvent nous donner aucune connaissance de l'infini, de la perfection, mais elles peuvent nous préparer à cette connaissance, nous la faire désirer et chercher... L'âme alors se souvient vivement de sa divine origine, et toutes les autres images, en présence de ce souvenir, pâlissent et s'effacent. »

L'amour de la vérité divine ! Voilà ce que Claudius voudrait pouvoir réveiller dans chaque homme. « Que de gens, s'écrie-t-il, qui ne connaissent pas la vérité ou qui, la connaissant, n'en font aucun usage ! Quel grave dommage il en résulte pour eux !... Quant à la vérité, elle n'a besoin de personne, et c'est la grandeur et l'excellence de sa nature qu'elle se montre toujours prête à se communiquer à nous, et qu'elle ne se lasse point de notre

ingratitude; elle est comme le soleil qui, à son levant, lutte avec les nuages et les vapeurs de la nuit, pour les chasser, les purifier, les dorer ! »

Il faut convenir que cette méthode a admirablement servi Claudius. Il est peu d'écrivains qui aient mieux connu l'homme que lui, et qui aient su tracer d'une main plus ferme et plus sûre le pathétique tableau de notre condition humaine. Claudius est surtout saisi par le spectacle de la mort et par le sentiment de l'instabilité de toutes choses. « Que l'on observe, dit-il, la manière dont les hommes entrent dans le monde et la manière dont ils en sortent; que l'on songe quelle est leur condition et leur rang ici-bas !... Celui que ce spectacle porte à rire, celui qui peut s'en distraire ou s'en consoler avec les « catégories » du kantisme peut-être un philosophe, mais à coup sûr il n'est pas un homme raisonnable. » C'est en effet un sujet de graves réflexions que la mort, « qui enlève aux choses d'ici-bas leur enveloppe chatoyante comme l'arc-en-ciel, arrache des larmes à l'œil et rend le cœur sobre. » Elle nous rappelle que ceux-là seuls sont sages qui ne regardent point aux choses visibles qui ne sont que pour un temps, mais aux invisibles qui sont éternelles.

Mais l'homme qui se sent appelé à de si grandes destinées n'est pas, quant à présent, dans sa condition normale. A quoi lui servirait-il de s'aveugler et de se faire illusion sur les misères de son état actuel?



« Le flatteur recherche les applaudissements; il fait les hommes grands, et voici ils deviennent petits; ne vaut-il pas mieux les faire petits, afin qu'ils deviennent grands?... Nous ne sommes pas véritablement grands; notre bonheur est de pouvoir croire à quelque chose de plus grand et de meilleur que nous. » « Etre bon est autre chose qu'être noble, et être libre est autre chose que de secouer sa chaîne. Il y a des hommes nobles de leur nature; mais nul n'est bon, si ce n'est Dieu et ceux qu'il rend bons... Etre noble, c'est pressentir sa véritable patrie; le bien est au pouvoir de l'ennemi, le roi est en prison. Celui qui se réjouit du bien et qui voudrait de tout son cœur être bon et ne néglige aucun effort, aucune lutte pour le devenir, celui-là est vraiment noble. Il n'y a pas de noblesse et de valeur réelle pour l'homme, sans combat et sans renoncement; la lutte seule nous révèle l'abîme qui existe entre la volonté et l'exécution, entre la noblesse et la bonté. Dans le domaine moral aussi, c'est l'expérience qui fait le maître. Ceux-là seuls qui se sont aventurés dans les rudes défilés qui côtoient l'abîme au bord duquel nous marchons, et qui ont lutté avec les monstres étranges qui rampent sur le seuil du royaume de la paix, ceux-là seuls comprennent les difficultés et les périls que présente le combat de la vie, et savent s'il faut ou non s'armer du rameau saint pour le traverser victorieusement. » Tout homme qui prend la vie au sérieux sent le besoin d'un secours d'en

haut. Tel est le sens de cette parole de Claudius : « La morale conduit à la religion comme la pauvreté et le besoin conduisent l'indigent devant la porte de l'homme riche... Le sentiment de notre propre insuffisance a de tout temps été le signe et la condition de la véritable grandeur; c'est le port d'où il faut partir pour découvrir le passage du nord-ouest du monde moral. »

Il y a dans la disproportion entre nos forces actuelles, si bornées et si vite épuisées, et les aspirations infinies de notre âme, une source de poignantes et d'indicibles douleurs. « Chaque homme, semble-t-il, a reçu une tâche selon la mesure de ses forces, mais le cœur ne se tient pas pour satisfait, il regarde en arrière, il soupire après Eden, il a soif du paradis perdu. Notre âme ressemble à Psyché, qui a les yeux couverts d'un épais bandeau ; elle s'arrête, elle écoute sous son voile, elle tressaille à chaque son qui lui arrive et tend les bras... » « Il y a dans chacun de nous un Janus à double face : nous n'avons pas la paix intérieure. Notre tourment est de connaître les biens meilleurs et de faire ce qui est indigne de nous, d'être dominés et séduits par nous-mêmes, de mêler notre moi égoïste à toutes choses, de toujours le rencontrer partout... Il y a en nous un noble esclave auquel nous devons la liberté... On se berce de nos jours de la grandeur de l'homme, on se glorifie de l'élévation, de la divinité de sa raison. Oui, l'homme est grand et sa raison divine; mais

le plaisir de nous en glorifier nous est singulièrement gâté. Les larmes mouillent nos yeux quand nous reconnaissons à quel point la grandeur et la divinité sont comprimées et compromises par notre nature charnelle. Et elles devraient régner!... Nous ressemblons à l'aigle dont les ailes sont liées et qui ne peut que raser la surface de la terre, mais qui sent en lui la force et la vocation de voler par tous les cieux... Toutes choses soupirent après leur origine; ce qui est créé, après le Créateur. L'homme qui est issu de Dieu soupire et s'inquiète toujours et ne trouve son repos qu'en Dieu... Il y a dans l'homme les ruines d'une grande et sainte existence; il y a pour lui un bonheur que la rouille et les vers ne peuvent ronger, que le monde avec toute sa gloire ne peut lui donner, et qu'avec toute son opiniâtreté il ne peut lui ravir... Nos sens et nos passions sont les cymbales qui troublent et étouffent en nous la voix de la vérité; ce sont les lourdes chaînes qui nous tiennent captifs et nous couvrent de confusion... Celui qui, par la grâce divine, a réussi à se débarrasser de tous ces liens est un homme véritablement libre. Il s'est dépouillé de son vêtement de chair; il se nourrit des aliments des dieux et navigue sur l'océan du pur amour... Il marche les pieds dans la tempête et la tête dans les rayons; il n'est jamais embarrassé, car il est toujours plus grand que tout ce qui lui arrive. Toujours content, il sait pardonner, oublier, aimer ses ennemis et bénir ceux

qui le maudissent. Il embrasse par la foi le monde meilleur qui le console de toutes ses privations; il sait attendre le moment où les vrais héros se dévoileront. »

Le besoin du salut et la soif de la vérité nous conduisent aux pieds du Sauveur. Jésus-Christ, pour Claudius, est à la fois l'auteur et l'objet principal de la foi. La personne du Sauveur et sa communion intime : voilà le vrai centre, la clef pour l'intelligence de la Bible. « Quand je dis la Bible, dit Claudius, et que je l'entends me parler d'une ancienne et d'une nouvelle alliance, d'un rapport et d'une communion possibles entre Dieu et notre race déchue, il m'arrive souvent de fermer le livre et de joindre les mains, en pensant que les hommes ont été jugés dignes d'un tel privilége par l'Eternel. Cette pensée, il est vrai, nous abaisse jusque dans la poussière, mais elle est aussi la source du respect que nous nous devons à nous-mêmes; elle nous rafraîchit comme la brise du matin. On ne peut assez contempler et aimer celui qui s'est fait le médiateur entre Dieu et les hommes, et on voudrait l'aimer pour tous ceux qui ne le connaissent pas encore. » « Celui qui ne croit pas en Christ, écrit Claudius à un ami, doit voir comment il pourra s'en tirer sans lui. Toi et moi, nous ne le pouvons pas. Nous avons besoin de quelqu'un qui nous encourage et nous soutienne pendant la durée de notre vie, et qui nous mette la main sous la tête à l'heure de notre mort; c'est ce

que Christ peut faire au delà de toute mesure, d'après ce qui est écrit de lui, et nous ne connaissons personne à qui nous préférerions être redevables de ce service... Le mystère de la rédemption vient de Dieu, car il porte le sceau du ciel, et la miséricorde en déborde à pleines gouttes... On pourrait, pour cette seule idée, se laisser brûler et écarteler, et il faut regarder comme un insensé l'homme qui est capable d'en rire ou de s'en railler. Celui dont le cœur est bien placé s'humilie jusque dans la poussière, entonne des actions de grâce et adore. » « Personne n'a jamais aimé et porté en lui la marque de quelque chose de si grand et de si bon, dit Claudius en parlant de Christ ; c'est une sainte apparition qui luit comme une étoile dans la nuit sur le passage du pauvre pèlerin, et satisfait ses besoins les plus intimes, ses plus secrets désirs et pressentiments... As-tu jamais lu les Evangiles avec attention ? Comme tout ce que Jésus dit et fait est bien dit et bien fait. Cela est si humble et si simple que cela paraît à peine, et pourtant si grand, si sublime qu'on voudrait toujours ployer les genoux et adorer. »

Autant Claudius relève et accentue les principes fondamentaux sur lesquels repose l'Evangile, autant il est l'ennemi du dogmatisme. « La vérité est fille paisible du ciel ; elle fuit devant les bruits que font nos passions et nos disputes. Celui-là seul la voit entrer chez lui qui l'aime de tout son cœur et sait faire un acte de renoncement. » « L'esprit de la

religion ne réside pas dans l'écorce de la dogmatique; il ne fait sa demeure ni dans les enfants de l'incrédulité, ni dans les fils dégénérés et les sépulcres blanchis de la foi ; il ne se laisse pas gagner par les brillantes manœuvres de la raison, ni par la raideur de l'orthodoxie ou les rigueurs de l'ascétisme monastique. »

Nous terminerons toutes ces citations par un court extrait des conseils que Claudius donne à son fils Jean, lors de son départ de la maison paternelle. « Cher Jean, lui écrit-il, le temps approche où je serai forcé de traverser le chemin d'où l'on ne revient plus. Je ne puis t'emmener et je te laisse dans un monde où les bons conseils ne sont pas inutiles... Tout ce qui reluit n'est pas or, mon cher fils, et j'ai vu tomber du ciel mainte étoile et se rompre maint soutien sur lequel on s'appuyait... Rien n'est grand que ce qui est bon, et rien n'est vrai que ce qui subsiste... L'homme n'est pas chez lui ici-bas, et ce n'est pas par le fait du hasard qu'il marche enveloppé de haillons, et qu'il porte la livrée de la misère... La vérité ne se règle pas sur nous ; il faut que nous nous réglions sur elle. Pour tout ce que l'on peut voir, fais usage de tes yeux, mais pour les choses invisibles et éternelles, tiens-toi à la Parole de Dieu. Reste fidèle à la religion de tes pères et hais les faiseurs de théologie. Aime à te laisser instruire par les autres ; lorsque tu entendras parler de sagesse, de bonheur, de lumière, de liberté, de

vertu, écoute attentivement; mais tiens-toi sur la réserve, et ne te livre pas tout de suite ni en toute occasion; car les nuages ne contiennent pas tous de l'eau et il y a des sages de différente espèce. Ils croient souvent tenir la chose quand ils en parlent ou qu'ils en entendent parler. Des paroles sont des paroles, et quand tu les verras s'échapper trop facilement d'une bouche, sois sur tes gardes; car les chevaux qui traînent les voitures chargées de biens vont d'un pas lent... Songe souvent aux choses saintes, et sois sûr que ce ne sera pas sans profit, et que le bon levain pénétrera toute la pâte... Ne méprise aucune religion, car tu ne sais pas ce qui peut être caché sous des images grossières et dénuées d'apparence... Prends parti pour la vérité partout où tu le peux, et laisse-toi de bon cœur haïr pour elle; mais sache bien que ta cause n'est pas la sienne; garde-toi de les confondre... Ne cherche pas toujours à être généreux, mais sois toujours juste. Ne t'assieds pas au banc des moqueurs, car ce sont les plus misérables de tous les hommes... Quand je serai mort, ferme-moi les yeux et ne pleure pas... Assiste ta mère, honore-la aussi longtemps qu'elle vivra et enterre-la à mes côtés... Médite chaque jour sur la mort et sur la vie, et aie bon courage. Ne quitte pas cette terre sans avoir témoigné par quelque acte public ton amour et ta vénération pour le fondateur de notre sainte religion. »

XIII

Le dernier personnage de ce groupe d'hommes pieux, celui qui en résume le mieux les tendances extrêmes, c'est Friedrich Leopold von Stolberg (1750-1819). Il naquit à Eutin, le troisième de onze enfants. Six années après sa naissance, son père fut appelé à la cour de Copenhague par son ami le comte de Bernstorf, le puissant ministre de Frédéric V. Il préféra toutefois à la vie bruyante de la cour celle plus paisible du foyer domestique et recevait volontiers les conseils que lui donnait Klopstock pour l'éducation de ses enfants. Les exercices du corps y jouèrent un grand rôle. Le jeune Stolberg se passionna pour la gymnastique, la natation et la course aux patins. Il se distingua de bonne heure par sa riche imagination, son ardent enthousiasme pour le beau et le vrai, une vivacité de caractère et une mobilité d'impressions très-grandes. Mais le père veillait avec soin pour que ses enfants fussent élevés dans la crainte de Dieu et dans le respect filial. Dans leur instruction, les langues anciennes occupaient une place importante, et le jeune Stolberg se familiarisa rapidement avec les beautés de l'antiquité classique dont il resta toujours l'un des plus intelligents admirateurs.

Ce fut un véritable malheur pour la famille de

Stolberg lorsque le père mourut. Quelques années plus tard, en 1770, le jeune Frédéric se rendit avec son frère aîné, Christian, à l'université de Halle, afin d'y étudier le droit et la philosophie; mais les belles-lettres surent davantage captiver ces jeunes gens qui déjà se sentaient poëtes par le désir et par l'enthousiasme. Ils passèrent leurs vacances auprès de leur mère, qui, après la chute de Bernstorf, s'était retirée avec ses plus jeunes enfants à Altona. En 1772, Christian et Frédéric visitèrent l'université de Gœttingue et s'y lièrent avec le philologue Heyne, ce connaisseur judicieux et profond de l'antiquité. Gœttingue était alors le foyer d'une sorte de renaissance littéraire et poétique. L'*Almanach des Muses*, publié par Boïe, avait groupé autour de son rédacteur un certain nombre de jeunes gens qui rêvaient une réforme intellectuelle et morale pour leur patrie. Affranchir l'Allemagne de l'imitation de l'étranger, la conduire aux véritables sources de la poésie, à la contemplation de son passé, de ses héros, au sentiment religieux, à la liberté : tel était le but que se proposaient ces jeunes poëtes. Ils associaient dans une commune vénération les noms de Luther et de Klopstock; ce dernier était en tous points leur idéal et ils entouraient ses ouvrages d'une sorte de respect religieux. L'impression que causa au sein de cette association l'arrivée des frères Stolberg fut profonde : ils furent reçus comme des êtres venus d'un monde supérieur. Parmi ceux avec lesquels ils se

lièrent le plus, nous nommerons surtout Voss dont il sera question plus loin.

La mort de leur mère rappela les Stolberg de Gœttingue; ils passèrent quelque temps au sein de leur famille; puis, pour se distraire, entreprirent un voyage dans l'Allemagne méridionale et en Suisse. Ils firent à Francfort la connaissance de Gœthe qui les accompagna un bout de chemin. Rien de plus caractéristique que l'exaltation romantique de ces deux jeunes gentilshommes, enivrés de liberté et de patriotisme, buvant à la mort des tyrans, déclamant l'*Iliade* et l'*Odyssée* dans les chalets de la Suisse et sur ses champs de bataille, se baignant en plein jour dans ses lacs au grand scandale des riverains. Ils visitèrent Lavater à Zurich et s'intéressèrent vivement à ses expériences de physiognomonie. Voici ce que Lavater écrit à Gœthe au sujet de Frédéric de Stolberg : « C'est un noble et excellent jeune homme, plein de talents; on me l'a dépeint comme un héros, comme une sorte d'Hercule, et je n'ai jamais vu de ma vie un jeune homme plus tendre, plus délicat et plus impressionnable. » Après avoir salué Voltaire, le patriarche de Ferney, alors âgé de quatre-vingt-quatre ans, les deux frères se rendirent par la Bavière et la Franconie à Weimar où les avait invités Gœthe. Ils prirent part à la vie animée de la cour artistique et lettrée du duc Charles-Auguste. Mascarades, courses aux patins, chasses aux flambeaux, représentations dramatiques en pleine forêt : tels

étaient les plaisirs que le souverain et son poëte-ministre avaient à leur offrir. Ils revinrent enfin à Eutin où ils furent réjouis par une visite prolongée de Klopstock; les bains dans les lacs avec déclamations tirées d'Homère recommencèrent de plus belle sous la direction de ce maître adoré. D'abord ambassadeur du prince-évêque de Lübeck à la cour de Copenhague, puis prévôt provincial à Neuenbourg, Frédéric de Stolberg résida de préférence dans ses domaines d'Eutin. Il avait épousé Agnès de Witzleben, son ange de paix comme il l'appelle. Femme distinguée, capable de s'associer à la passion de son mari pour les lettres, elle sut néanmoins diriger son admiration et ses recherches vers la possession de biens meilleurs et impérissables. Elle nourrit en lui la foi en la révélation et lui fit entrevoir la beauté des mystères chrétiens.

Stolberg ne rompit pas avec son occupation favorite, l'étude des auteurs classiques; il fit paraître successivement une traduction d'Homère, d'Eschyle et de Platon. Il trouva un collaborateur et une société agréable dans la personne de Voss qui, depuis 1782, s'était également établi à Eutin. Les deux familles menaient une vie véritablement idyllique et étaient liées d'une amitié que les dissentiments religieux altérèrent malheureusement dans la suite. Les deux courants qui se partagent la fin du dernier siècle se personnifient en quelque sorte dans ces deux hommes.

JOHANN HEINRICH VOSS (1751-1826) était originaire du Mecklembourg. Son père, homme très-industrieux et fils de serf, était à la tête d'une vaste brasserie. Le jeune Voss s'était distingué par son amour du travail, sa bonne mémoire, un esprit clair et une grande facilité de conception. La lecture de *Robinson* se partageait ses heures de loisir avec celle de la Bible et marque la direction que suivra son esprit. Boursier à l'université, il sortit de ses examens avec honneur et accepta des fonctions de précepteur dans une famille noble; s'étant vu en butte, en sa qualité de bourgeois, à des humiliations qui jetèrent une vive irritation dans son âme, il se rendit à Gœttingue à la même époque que les frères Stolberg, avec lesquels il se lia d'amitié malgré leur origine aristocratique. C'était la poésie et un certain amour vague et enthousiaste de la liberté qui les avaient réunis. Encouragé et soutenu par Boïe, le directeur de l'*Almanach des Muses*, Voss entra dans le *Hainbund* et chanta, dans des odes un peu obscures et pathétiques, l'amitié, la patrie, la liberté. Il renonça à l'étude de la théologie pour se vouer à celle de l'antiquité et devint bientôt l'un des connaisseurs et des traducteurs les plus intelligents des auteurs classiques. Sa traduction en hexamètres allemands d'Homère est regardée comme la plus fidèle sinon comme la meilleure qui existe de ce poëte. Après avoir passé quelque temps auprès de Klopstock, son maître vénéré, à Hambourg, Voss s'établit à Wandsbeck

en qualité d'instituteur. Il y épousa la fille du pasteur de Flensbourg, et se lia d'amitié avec Claudius. Après un séjour de quelques années à Otterndorf, dans le riche pays de Hadeln, il était venu se fixer en 1782 à Eutin, toujours en qualité d'instituteur ou de recteur. Nous avons dit que des divergences religieuses et politiques graves vinrent troubler les heureux rapports qui s'étaient établis entre les deux anciens condisciples. Voss avait été élevé dans les principes du rationalisme, et son esprit sobre et pénétrant, doué d'une propension marquée vers la critique, s'accommodait difficilement de la croyance aux mystères chrétiens. Il ne voyait partout dans l'Eglise qu'hypocrisie, superstition et jésuitisme : aussi en voulut-il beaucoup à Stolberg de se rapprocher d'une foi positive et ne lui pardonna-t-il jamais sa conversion au catholicisme. Il publia, après la mort de son ami, un écrit très-acerbe et très-violent où il élève les accusations les plus injustes et les plus outrageantes contre sa mémoire (1). Cet écrit causa une impression douloureuse dans toute l'Allemagne et fut blâmé par les protestants eux-mêmes. Aigri et mécontent, l'auteur du poëme idyllique de *Louise*, qui respire une paix et une candeur si profondes, s'établit à Heidelberg où il passa la fin de ses jours. Outre sa polémique contre Stolberg, il soutint une controverse très-passionnée avec Heyne

(1) Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier. 1819.

au sujet de sa manière de comprendre l'antiquité et avec Creuzer, lors de la publication de sa *Symbolique*.

Nous revenons à Stolberg. Aux approches de la révolution française, et en présence des ravages causés dans toutes les classes de la société par le rationalisme, il éprouva le besoin d'un appui religieux plus solide et de principes qui fussent élevés au-dessus de toute discussion. Les années d'enthousiasme de sa jeunesse, dans lesquelles il avait poursuivi un idéal impossible à atteindre, étaient passées. Déjà dans ses rêves et dans ses espérances chimériques d'une régénération du peuple allemand par les lettres et les arts, Stolberg sent plus douloureusement le contraste entre ses propres besoins religieux et la tendance dominante du temps. A la vue de tous les fondements politiques et ecclésiastiques ébranlés, il relève les avantages des siècles passés et les droits imprescriptibles qu'a sur nous la tradition. Témoin des misères secrètes et de l'impuissance trop manifeste du libéralisme politique et religieux de son temps, il rompt en visière avec lui, et déclare que tout ce qui n'a pas Dieu pour base et pour but est vain. Stolberg n'a pas entièrement perdu l'espoir d'un remède au mal. « Il y a encore, dit-il, une chance de guérison : que les vrais chrétiens de toutes les communions s'unissent plus étroitement ensemble, et que, après avoir été jetés d'égarements

en égarements et poussés du doute au désespoir, ils retournent à la sagesse simple et divine de la Bible ! » Notre auteur éprouve le besoin de se retremper au sein d'une grande communauté religieuse : il ne veut pas rester dans l'isolement. « Ce noble cep de vigne, a dit de lui Claudius, chercha toujours son véritable ormeau : en Grèce auprès d'Homère, de Sophocle, de Platon et de ses amis helléniques ; en Italie, à Rome dans l'église de Saint-Pierre auprès du pape... J'ai plus envie de pleurer que de rire en voyant ces natures généreuses et impuissantes chercher comme un enfant égaré leur Père céleste. » Lavater de son côté, dans sa *Physiognomonie*, avait caractérisé Stolberg ainsi : « Il plane toujours, il ne touche jamais la terre. Il ne raisonne pas, il a un désir immodéré de connaître la vérité. Il sent profondément, il ne pense pas. Il reste toujours un voyant, un idéaliste, un poëte qui voit ce qu'il veut bien voir. » Ce que d'autres, comme Lessing, attendaient de l'avenir, Stolberg le chercha et le demanda au passé. Les désirs inassouvis des âmes d'élite du dix-huitième siècle se changèrent chez lui en une soif ardente à laquelle il succomba.

Stolberg venait de publier un manifeste contre l'ode de Schiller sur *les Dieux de la Grèce*, afin de prouver l'injustice des regrets que le poëte éprouve au sujet de ce paganisme de la décadence qu'il s'était plu à idéaliser, lorsque sa femme tomba subitement malade et mourut. Ce coup inattendu l'acca-

bla. Avec Agnès, il perdait « cette aide sympathique de ses travaux, ce doux guide de sa volonté qu'il aimait à interroger et à consulter en toute occasion. » Stolberg fut en proie à une mélancolie navrante. Les consolations religieuses qu'il cherchait, ce furent ses amis catholiques qui les lui offrirent, et particulièrement la famille de Reventlow d'Emkendorf, l'une des maisons nobiliaires les plus distinguées du Holstein. Il accepta, pour se distraire de son chagrin et pour fuir les lieux témoins de son bonheur et de sa perte, l'ambassade danoise de Berlin. Peu de temps après — trait caractéristique de l'extrême mobilité de ses impressions — il se remaria avec la comtesse de Redern, et fit avec elle un long voyage qui exerça une influence décisive sur le reste de sa vie.

Stolberg visita à Osnabrück l'historien Justus Mœser, l'auteur des *Fantaisies patriotiques* destinées à raviver le sentiment national en Allemagne. A Münster, il vit la princesse de Gallitzin et le groupe de catholiques éminents qui l'entouraient; il passa aussi quelques jours dans la ravissante campagne de Jacobi, à Pempelfort, près de Düsseldorf. En traversant la Suisse, il visita Lavater et ses amis de Zurich, puis Pestalozzi, le célèbre pédagogue du canton de Vaud. Il s'entretint avec Necker à Coppet et avec Bonnet à Genthod. L'Italie fit sur Stolberg une vive impression : la nature, les arts, les ruines antiques, le culte catholique le saisirent par leur côté grandiose et

imposant. Et, ô contraste! à chaque étape de ce voyage lui parvenaient des nouvelles de plus en plus alarmantes sur la marche que suivait en France la révolution. Le clergé italien ne se montra à Stolberg que sous son aspect lumineux et poétique; il fut accueilli avec bienveillance par Pie VI à Rome, et rejoint bientôt par les frères Droste de Vischering, qui firent avec lui le voyage de Naples et de la Sicile. Après un repos de quelques semaines à Ischia, Stolberg et sa suite revinrent en Allemagne par Venise et Vienne. Dans cette dernière ville encore, le clergé instruit et poli, ami des lettres et des arts, ne produisit sur lui qu'une impression favorable.

Lorsque Stolberg revint à Eutin pour y exercer les fonctions de président du gouvernement, il était déjà fortement préparé à chercher contre les tempêtes de la vie un refuge dans le port de l'Eglise catholique. Les relations suivies qu'il entretint avec la noblesse du Holstein et avec les familles d'émigrés français qui résidaient dans le pays, les visites réitérées de la princesse de Gallitzin et des frères Droste, mais par-dessus tout la douleur et l'indignation que lui causaient les tendances irréligieuses du temps et qu'il épancha dans ses odes, *les Huns de l'Occident* et *Cassandre*, mûrirent une résolution qu'il avait prise en Italie déjà. Son entrée dans l'Eglise catholique s'accomplit sans bruit à Münster, dans la chapelle

de la princesse Gallitzin, le dimanche de la Pentecôte de l'année 1800. Stolberg se démit dès lors de tous ses emplois et, abandonné de ses anciens amis, dont plusieurs blâmèrent avec violence son apostasie, il vécut au milieu de ses nouvelles relations à Münster. Il s'occupa, durant cette dernière période de sa vie, d'une traduction d'Ossian, et écrivit une *Histoire de la religion de Jésus-Christ*, publiée de 1807 à 1816 en 15 volumes, ainsi qu'un livre sur *l'Amour* qui parut un an après sa mort, en 1820. Dans ce dernier ouvrage, Stolberg oppose à la maxime de Descartes : « Je pense, donc je suis, » cette autre : « Nous aimons, donc nous serons. »

Voici en quels termes, Stolberg cherche à justifier sa conversion : « J'ai senti le besoin d'appartenir à une Eglise dirigée par l'Esprit de Dieu et infaillible dans sa doctrine, à une Eglise dans laquelle Jésus-Christ, selon sa promesse, demeure jusqu'à la fin du monde, à une Eglise bâtie sur le rocher des siècles et capable de résister aux attaques de l'enfer, dans laquelle les mandataires du divin grand-prêtre lient et délient les péchés, dans laquelle les Ambroise, les Augustin, les solitaires du désert et saint Louis sur le trône, les Léon, les Catherine, les Thérèse, les saint François, les Borromée ont mûri aux chauds rayons de l'amour divin pour le jardin de Dieu, à une Eglise dans laquelle le Fils de Dieu continue à faire des miracles. Ce besoin ardent, impérieux, auquel je n'ai pas pu résister, m'a poussé

dans le sein du catholicisme par des cordeaux qui sont forts comme la mort, c'est-à-dire par les cordeaux de l'amour... Lors même que je n'eusse pas assisté à la décadence presque complète de l'Eglise protestante, écrit-il à Lavater, je n'aurais jamais pu me trouver à mon aise, à la longue, dans ces nefs sans autel, sans divinité présente, *præsens numen.* »

En devenant catholique, Stolberg ne devint pas intolérant. Non-seulement il resta lié avec beaucoup de ses amis protestants comme Lavater et Claudius, mais il déclara qu'à ses yeux les protestants croyants étaient membres de la véritable Eglise qu'ils méconnaissent sans le savoir. C'est surtout vers la fin de sa vie qu'il trouva ce calme paisible qui avait été l'objet constant de sa poursuite : il était heureux, disait-il, de s'être placé sous le joug facile de l'Evangile. Dans son *Histoire de la religion de Jésus*, il prise, comme le plus grand avantage et la valeur durable du christianisme, le pouvoir de réveiller et d'entretenir dans sa pureté le sentiment religieux de l'homme. « C'est un des traits caractéristiques de notre époque, écrit-il, de vouloir bannir le sentiment de la religion... Le bien suprême est cette source de vie intérieure que fait jaillir en nous l'amour des choses invisibles. » « Si un enfant me naissait, avait-il dit dès 1777, je ne demanderais pour lui ni richesses, ni longue vie, ni vastes et profondes connaissances, mais la plénitude des dons du cœur. Celui dont le

cœur est plein ne trouve nulle part de vide dans le monde. Otez de la religion le sentiment, c'est comme si vous enleviez l'inspiration au poëte et la force au lutteur. » « La pauvre Psyché enchaînée, dit-il ailleurs en parlant de l'âme humaine, soupire et bat des ailes, elle s'inquiète, elle espère, elle pleure, elle sourit, elle sent que sa science n'est que pressentiment, que son bonheur n'est qu'un désir, une aspiration. »

Stolberg est lui aussi l'homme de l'aspiration, du désir ; il soupire après des temps meilleurs, après une ère nouvelle de vie spirituelle. Il voudrait l'annoncer et la préparer, mais il s'est trompé en demandant au passé ce que l'avenir seul peut nous donner, et en attendant d'une institution humaine, vieillie et en grande partie décrépite, ce qu'il appartient à l'Esprit de Dieu seul de réaliser. Son entrée dans l'Eglise catholique est une erreur, fruit d'une illusion généreuse, ce n'est pas une faute. « Nous plaindrons-nous, dit Gelzer en parlant de Stolberg, de ce que le rossignol ne soit pas un aigle, et de ce qu'un poëte ne soit pas un philosophe? » C'est le poëte, l'artiste en Stolberg qui a été attiré par le catholicisme. Comme Chateaubriand, il a cherché en lui une source plus riche de poésie, d'émotions, nous dirions volontiers de sensations religieuses. Quel que soit d'ailleurs le jugement que l'on porte sur notre auteur, on ne peut que s'associer à l'opinion du savant Niebuhr que personne n'accusera de fanatisme, et qui

disait que la postérité impartiale assignerait un rang très-élevé à Stolberg.

Dans l'histoire que nous retraçons, la conversion de Stolberg nous apparaît comme le dernier terme de cette réaction du sentiment religieux contre l'orthodoxie et le rationalisme du dix-septième et du dix-huitième siècle qu'ont poursuivie les Bengel, les Œtinger, les Zinzendorf et leurs disciples. Ce que l'on cherche dans les cercles pieux de la Souabe, de la Lusace et des bords du Rhin, ce que l'on rêve sous les riants ombrages de Pempelfort et d'Eutin, ce que l'on réclame dans la mystique chapelle de Münster et dans le modeste bureau du Messager de Wandsbeck, ce qui inspire à Jung Stilling une si ardente nostalgie et à Lavater de si ingénieuses découvertes, ce que nous retrouvons dans les oracles confus du mage du Nord, c'est une affirmation énergique de la réalité du monde invisible et du sens du divin par lequel l'homme peut directement communiquer avec Dieu sans l'intermédiaire de la raison. Mais, faute d'un renouvellement sérieux de la science théologique, cette affirmation reste stérile ou du moins risque de conduire les âmes religieuses dans les fausses issues des recherches apocalyptiques et de la croyance au merveilleux. Le mouvement religieux de la fin du dix-huitième siècle menace de se perdre dans la théosophie avec Œtinger, dans l'esprit sectaire avec Menken, dans le catholicisme avec Stol-

berg. Mais loin d'avoir été inutiles, ces généreuses tentatives constituent une protestation légitime contre l'affadissement religieux du temps et préparent la voie dans laquelle vont entrer de hardis pionniers qui, unissant l'esprit critique à la foi, travailleront résolûment à réconcilier le christianisme avec la pensée moderne.

CHAPITRE VIII

L'ÉDUCATION

I

Nous ne pouvons clore cette période sans dire quelques mots des réformes importantes tentées dans le domaine de l'éducation à la suite de la révolution qui était en voie de s'opérer dans les idées religieuses. L'école, à son tour, chercha à s'émanciper de la tutelle de l'Eglise, et l'éducation, s'affranchissant des méthodes scolastiques, prétendit ne plus être que purement humaine. L'influence des idées de J.-J. Rousseau fut très-puissante en Allemagne. Un engouement presque puéril s'empara de tous les esprits pour les réformes scolaires; dans toutes les classes de la société les idées du philosophe genevois étaient accueillies et discutées avec enthousiasme. Kant lui-même, pendant plusieurs jours, négligea la promenade qu'il accomplissait avec une régularité mathématique, pour lire l'*Emile*.

En opposition avec la doctrine ecclésiastique, on enseigna qu'il y a dans l'homme de bons et de nobles

20.

instincts, qui ne demandent qu'à être développés pour faire de lui un être moral accompli. La pédagogie a pour but de nous apprendre à les réveiller. Combattre les influences pernicieuses qui contrarient l'éclosion de ces bons sentiments et déforment la nature aimable de l'enfant, c'est tout le secret de l'éducation. Le mal a sa source, non dans le cœur humain, mais dans les institutions sociales viciées et dans les méthodes imparfaites suivies jusque-là. L'éducation rationnelle doit se faire du dedans au dehors et non en sens inverse. Ne rien imposer, ne rien inculquer à l'enfant, ne point le contraindre, mais donner une impulsion féconde à son activité, à sa propension naturelle vers le vrai et vers le bien, lui faire trouver, lui faire deviner toutes les sciences en les mettant à sa portée : tels étaient les principes défendus avec un zèle fanatique par les amis des lumières.

Jadis l'Eglise etait non-seulement l'instrument mais aussi le but de toute éducation. Elle imposait ses plans, ses prescriptions, ses méthodes; elle formait les maîtres et les élèves en les plaçant sous le joug de sa discipline, tour à tour rude et accommodante, mais toujours imprégnée de son esprit. Maintenant tout change. L'enfant doit être élevé en vue de la société laïque par des hommes qui connaissent ses besoins et qui sont sortis eux-mêmes de son sein. Rendre apte à la vie pratique est la suprême ambition de ceux qui tiennent entre leurs mains les des-

tinées de la jeunesse. A la régularité monotone de l'éducation monastique ou paroissiale, on substitue l'abandon et les libres allures des écoles laïques. Les rapports entre les maîtres et les élèves prennent un caractère à la fois familier et sentimental, qui ne détruit pas le pédantisme des uns et qui développe, chez les autres, un esprit raisonneur, pointilleux et indiscrètement curieux. La génération élevée d'après ces principes, sera forcément très-éprise d'elle-même; elle parlera beaucoup de la vertu et se montrera plus apte à prêcher, à déclamer, qu'à agir.

Tout en professant un vif amour de l'enfance et en introduisant quelques réformes scolaires vraiment utiles, l'école rationaliste n'en a pas moins fait fausse route en matière pédagogique. Elle n'a pas compris le rôle que le témoignage est appelé à jouer dans l'enseignement de la jeunesse et la nécessité de lui donner pour base la tradition historique. De même, ce siècle utilitaire dépassa le but, dans sa réaction légitime contre l'esprit scolastique et mystique du moyen âge; il méconnut les services que l'imagination peut rendre aux pédagogues et le parti qu'ils peuvent tirer de cet attrait pour le merveilleux qu'éprouve chaque âme d'enfant. Déflorant prématurément ces natures si fraîches et si riches dans leurs élans prime-sautiers, rétrécissant avant l'âge leur horizon, sous prétexte de le rectifier, ils fermèrent maladroitement toutes les issues par lesquelles s'échappe le sentiment religieux. Livrant sans

pitié aux ravages de l'esprit de critique les trésors de candeur et de confiance dont se compose la piété enfantine, ils élevèrent une génération d'hommes au sens rassis, de moralistes ennuyeux et de raisonneurs insupportables. Peu d'entre eux, soit par leur caractère personnel, soit par les principes développés dans leurs écrits, se montrent à la hauteur de leur tâche. Il leur restera, toutefois, l'honneur de l'avoir entreprise et d'avoir appelé l'attention de leurs contemporains sur le problème si difficile et si délicat de l'éducation.

II

A la tête des pédagogues du dix-huitième siècle se trouve JOHANN BERNHARD BASEDOW (1723-1790). Sa vie est celle d'un aventurier vulgaire, et son caractère ne mérite ni sympathie ni estime. Né à Hambourg, il chercha à se soustraire par la fuite à la discipline sévère qui régnait dans la maison paternelle. De bonne heure, au milieu d'une vie besoigneuse et d'études irrégulières, il avait contracté de détestables habitudes dont il ne put jamais se défaire. Ce prince des éducateurs avait la passion des liqueurs fortes et ne cessait de brutaliser sa femme. Tour à tour laquais, candidat en théologie et instituteur, d'une humeur joviale et abusant de sa faci-

lité au travail, il amassa par ses lectures et par son commerce avec les hommes des connaissances assez superficielles qu'il sut faire valoir avec une grande habileté.

C'est comme précepteur dans une famille noble du Holstein que Basedow révéla son talent pour l'instruction de la jeunesse. Il avait l'art d'enseigner en jouant et, suivant les préceptes de l'*Emile*, rattachait son enseignement à tout ce qu'il voyait, sans s'astreindre à une méthode régulière. Nommé professeur de morale et de belles-lettres à l'académie danoise de Soroë, il publia, à partir de 1760, une série de traités de philosophie pratique, destinés aux hommes des conditions sociales les plus diverses, dans lesquels, à côté d'un charlatanisme insipide, il se livre à une polémique passionnée contre les théologiens (1). Le ton hardi et cynique de ces écrits, les luttes que leur auteur eut à soutenir avec Gœtze au sujet de ses attaques contre l'instruction religieuse, les persécutions dont il fut l'objet de la part des magistrats de Hambourg et de Lübeck, lui firent promptement une bruyante célébrité dans toute l'Allemagne.

Etabli à Altona d'où il entretenait une vaste correspondance sur toutes les questions relatives à la

(1) Voyez surtout : Philalethie, oder Neue Aussichten in die Wahrheiten u. Religion der Vernunft, bis in die Grenzen der glaubwürdigen Offenbarung. Altona. 1764. 2 vol. Theoretisches System der gesunden Vernunft. Ein academisches Lehrbuch. 1765. Methodischer Unterricht in Religion u. Sittenlehre. 1765.



pédagogie, Basedow intéressait le public à la réforme qu'il méditait par l'annonce, faite avec grand fracas, d'un ouvrage complet sur les *Connaissances élémentaires nécessaires à l'instruction de la jeunesse* (1) qui parut en 1774, illustré de cent gravures dues à l'habile burin de Chodowiecki. Notre auteur avait réuni une somme de 15,000 thalers en vue de cette publication, qui est une sorte d'encyclopédie des sciences pédagogiques. L'impératrice de Russie, la plupart des princes allemands et l'élite de la noblesse s'étaient intéressés à cette œuvre qui obtint un succès considérable, moins par le plan complet d'éducation qu'elle contenait, et qui se réduit à une vulgarisation assez plate des idées de Rousseau, qu'à la dénonciation véhémente et à la description pathétique des vices que présentaient les systèmes pédagogiques en vigueur. Basedow, de même que l'auteur de la *Profession de foi du vicaire savoyard*, veut que le nom de Dieu ne soit pas prononcé en présence de l'enfant avant l'âge de dix ans, et il fixe à quatorze ans le moment où il doit être initié aux mystères, passablement décolorés et affaiblis du reste, de la religion chrétienne.

Il ne manquait plus à l'auteur de cette encyclopédie que la consécration de ses idées par la pratique. L'année même où son ouvrage parut, Basedow ouvrit, sous les auspices du prince de Dessau, un éta-

(1) Elementarwerk zum Unterricht der Jugend. 1774.

blissement modèle, décoré du titre pompeux de *philanthropinon*. Il devait recevoir des élèves de toutes les classes de la société, les riches à titre de pensionnaires, les pauvres comme *famuli*, placés au service des premiers. Des réclames pompeuses furent répandues à profusion dans toute l'Allemagne. Elles assuraient que la bienveillance, la tolérance et une aimable familiarité remplaceraient la discipline rigide des anciennes maisons d'éducation; les exercices corporels, les promenades et les jeux alterneraient avec les études; des examens périodiques, auxquels étaient conviées les premières illustrations scientifiques conjointement avec les parents; se chargeraient de démontrer l'incontestable supériorité de l'établissement de Dessau. Hâtons-nous d'ajouter que cette tentative de réforme, imitée dans beaucoup d'institutions scolaires en Allemagne et en Suisse, avorta misérablement. La direction négligente de Basedow, sa conduite immorale qu'il avait l'audace de proposer à ses élèves, comme un modèle qu'ils ne devaient pas imiter, non moins que l'esprit superficiel et indiscipliné qui caractérisait ces derniers expliquent suffisamment cet échec.

On a appelé Basedow le Mirabeau de la pédagogie allemande, et l'on a comparé son œuvre à celle de la révolution française de 1789. C'est lui faire décidément trop d'honneur. Citons plutôt le jugement de Gœthe : « La personnalité de Basedow, dit-il, n'a

rien d'aimable. Son extérieur est repoussant, sa conduite prétentieuse, ses mœurs rudes et grossières... Il ne peut voir personne jouir de quelque repos. Il stimule ses élèves en proférant d'une voix enrouée d'affreux ricanements; il les confond par une question imprévue, et pousse un rire aigre quand il a atteint son but... Basedow, qui regarda le monde entier comme mal élevé, était lui-même un homme sans éducation aucune. » Et Herder, en parlant de l'établissement de Dessau, dit : « Tout m'y semble artificiel, comme dans une serre chaude, ou plutôt comme dans une étable remplie d'oies humaines. Mon beau-frère, le chasseur, nous parlait, il y a peu de temps, d'une nouvelle méthode de faire pousser en dix ans des forêts de chênes, qui demandent généralement de cinquante à cent ans... Tout le secret du plan de Basedow est là, et je ne lui confierais, pour ma part, pas même des veaux à élever, à plus forte raison des hommes. »

III

L'impulsion donnée par Basedow en faveur d'une réforme dans l'éducation fut extraordinairement féconde. Des établissements pédagogiques surgirent comme par enchantement de toutes parts, et le marché de la librairie allemande fut inondé d'une

nuée d'ouvrages consacrés à l'instruction de la jeunesse : descriptions de voyages, expurgées et délayées, illustrées de gravures et saupoudrées de réflexions moralisantes, romans sentimentaux dans lesquels la vertu est récompensée et le vice puni, traités pédagogiques à l'usage des maîtres et des parents, publications périodiques offrant à la jeunesse les mélanges les plus variés, depuis l'annonce des nouvelles découvertes jusqu'aux pièces de théâtre imitées de Berquin (1).

Deux hommes surtout méritent d'être cités pour le zèle qu'ils déployèrent dans cette propagande : Christian Gotthilf Salzmann (1744-1811), pasteur à Erfurt et collaborateur de Basedow à l'établissement de Dessau, auteur d'une série d'ouvrages pédagogiques (2), dans lesquels il s'élève surtout contre les vices que présentait l'instruction religieuse orthodoxe, tels que la mémorisation de versets bibliques que les enfants ne comprennent pas, et l'emploi d'exercices religieux qui ne sont pas à leur portée. Salzmann fonda en 1784 un établissement d'éducation à Schnepfenthal, près de Gotha, où des élèves venus de toutes les parties de l'Europe ne tardèrent pas à affluer. Ses adhérents ne tarissent pas en éloges sur la vertu des principes pédagogiques qui

(1) Voyez surtout : Weisse : Der Kinderfreund. Ein Wochenblatt.

(2) Krebsbüchlein oder Anweisung zu unvernünftiger Kinderzucht. Ueber die besten Mittel Kindern Religion beizubringen. Konrad Kiefer oder Anweisung zu vernünftiger Erziehung der Kinder. Karl von Karlsberg. Ueber das menschliche Elend, etc. etc.

font descendre à Schnepfenthal le ciel sur la terre. Grâce à son directeur, la présence de Dieu est rendue sensible aux fortunés pensionnaires ; nul ne s'entend comme lui à dégager de son enveloppe informe l'ange que chacun d'eux renferme.

Nous ne rencontrons pas les mêmes exagérations sentimentales chez Joachim Heinrich Campe (1746-1818), aumônier prussien à Potsdam et fondateur d'un pensionnat de jeunes gens à Hambourg, qui ne tarda pas à jouir d'une vogue méritée. Campe s'applique d'une manière exclusive à développer la raison de ses élèves, tout en les astreignant à un régime d'une sévérité presque puritaine. Il les met en garde contre les écarts de l'imagination et traite devant eux la poésie, « comme une lanterne allumée en plein jour ou plutôt comme un réverbère devant lequel aucun homme raisonnable n'ôtera son chapeau. » Il leur défend tout commerce avec les beaux esprits, ces séducteurs perfides de la jeunesse. Son idéal, c'est l'homme pratique ; sa morale peut se résumer dans cet aphorisme qu'il aimait à inculquer à ses élèves : « Amasse dans ta jeunesse autant de connaissances utiles que possible ; tu ne sais pas comment et où elles pourront te servir un jour. »

Les ouvrages de Campe, écrits dans un style châtié, débarrassé des nombreux termes français que la langue allemande avait adoptés, se distinguent par une grande sobriété de vues et un ton moralisant qui

n'échappe pas à l'ennui (1). Un seul a mérité de rester populaire. C'est son imitation du célèbre ouvrage de Daniel Defoë : *Robinson Crusoë*. Cet enfant de la civilisation européenne, transporté au sein d'une île déserte, qui, par le seul moyen de son intelligence et grâce à la mise en pratique de l'adage connu : Aide-toi, le ciel t'aidera, parvient à se rendre l'existence possible, sûre et même agréable, est bien le héros préféré de cet âge utilitaire. Rien de plus caractéristique que le succès de ce roman géographique, si propre à exalter dans l'homme le sentiment de ses forces et à détourner l'imagination des sentiers périlleux où elle pourrait se perdre pour l'enfermer dans des horizons aux contours nets et au charme inoffensif. La forme de dialogue que Campe a donné à son livre n'est pas heureuse. On s'impatiente de ces questions, souvent saugrenues, par lesquelles les enfants interrompent à tout coup le récit de leur père, afin de lui fournir l'occasion de produire quelques belles sentences morales ou quelques conseils utilitaires.

IV

Le pédagogue sans contredit le plus distingué de cette période est JOHANN HEINRICH PESTALOZZI

(1) Kinderbibliothek. Sittenlehre für Kinder. Väterlicher Rath an meine Tochter, etc.

(1746-1827) (1), qui mérita de recevoir le surnom emphatique de maître d'école du genre humain. Sa vie présente un mélange singulier d'infortunes tragiques et de plaisantes maladresses. Les idées de Pestalozzi sur le relèvement moral du peuple et la réforme de l'instruction primaire sont le résultat d'une sorte d'intuition plutôt que d'une élaboration lente et réfléchie; elles demeurèrent incomplètes faute de pouvoir se débarrasser des obscurités et des contradictions dont elles sont entachées. Sa grande originalité, et aussi le secret de la puissante influence qu'il exerça, il faut les chercher dans l'amour ardent qu'il portait aux pauvres et aux enfants.

Originaire de Zurich, Pestalozzi, après des études négligées et des débuts malheureux dans la carrière du droit, se voua tout entier à l'éducation de la jeunesse. En lutte lui-même avec le besoin, il fonda à Neuhof, près de Lenzbourg, une école d'enfants pauvres qu'il dirigea pendant plus de vingt ans avec une rare abnégation et un dévouement à toute épreuve. Après les guerres de la Révolution, il fonda un orphelinat à Stanz et une école modèle à Burgdorf, transférée plus tard à Yverdon, dans laquelle il mit en pratique sa méthode aux yeux de l'Europe attentive.

(1) Voyez : J. H. Pestalozzi. Nach seinem Leben u. aus seinen Schriften dargestellt von Seyffarth. Leipz. 1872. Une édition complète de ses œuvres vient de paraître récemment : Pestallozzi's gesammelte Schriften. Brandenb. 1872. 16 vol.

Parmi les nombreux ouvrages de Pestalozzi, nous ne relèverons que son roman *Lienhard et Gertrude* et son traité pédagogique : le *Livre des mères* (1). Son roman, écrit sur d'anciens livres de comptes afin d'économiser le papier, est l'histoire d'une famille pauvre de paysans bernois. L'auteur a le sentiment très-vif des souffrances du peuple et l'exprime avec une admirable simplicité. Gertrude est l'image de la femme dévouée et vaillante qui, à force de sens, de fermeté et d'une activité infatigable, parvient à triompher des embarras de son ménage, de la faiblesse de caractère de son mari, et des difficultés sans cesse renaissantes contre lesquelles elle a à lutter, soit dans son intérieur, soit avec ses voisins. Toute l'Allemagne s'enflamma pour cette idylle villageoise, qui précéda de dix ans l'apparition de *Hermann et Dorothée*.

Quant à la méthode de Pestalozzi, elle n'est qu'une application et une systématisation plus ou moins heureuse des principes de J.-J. Rousseau. Les jugements différents qui ont été portés sur elle s'expliquent par les contradictions qu'elle renferme, et qui font que l'on a pu tour à tour louer son auteur d'avoir rendu l'instruction plus intelligente et le blâmer de l'avoir « mécanisée, » sous prétexte de la simplifier. Le premier, Pestalozzi a employé la mé-

(1) Lienhard u. Gertrud. 1781. Das Buch der Mütter. 1803. Voyez aussi ses traités : Wie Gertrud ihre Kinder lehrt. Die Abendstunde eines Einsiedlers, sa revue : Wochenschrift für Menschenbildung, et son autobiographie intitulée : Schwanengesang.

thode intuitive (*Anschauungsunterricht*), en opposition avec la méthode scolastique. Il a demandé que les *realia*, c'est-à-dire les images, les représentations fidèles des objets, précédassent, dans l'enseignement, les *nominalia*, les dénominations abstraites. L'idée claire doit être le but, l'intuition le moyen de l'éducateur. Pour occuper et intéresser à la fois tous les élèves, Pestalozzi recommande l'emploi des moniteurs ou de l'enseignement mutuel, ainsi que la récitation simultanée. Malheureusement le pédantisme maladroit avec lequel notre scolarque poursuit l'application de ces principes, justes en eux-mêmes, aboutit, contre son intention, à cette mécanisation rationnelle de l'éducation que l'on a pu, à bon droit, reprocher aux écoles établies d'après son système.

Pestalozzi se montra indifférent mais non hostile au christianisme. Il ne polémisa jamais dans son établissement contre la Bible; mais il remplaça le catéchisme par un cours de religion naturelle. L'éducation, selon lui, doit reposer sur un principe religieux. Dans son *Livre des mères*, il expose qu'il faut élever les enfants pour Dieu d'abord, comme le bien suprême à la réalisation duquel doivent tendre tous leurs efforts, pour la famille ensuite, pour la société en dernier lieu.

Appliqué sans relâche à inculquer aux hommes de son temps un respect plus grand pour la jeunesse et un intérêt plus soutenu pour les écoles, Pestalozzi a rendu un service immense à son pays et à

toute l'Europe civilisée. On a pu railler l'engouement qui s'empara soudain de tous les esprits pour les questions scolaires, et dire qu'« on faillit oublier les hommes pour les enfants ; » il serait plus opportun de rappeler que s'occuper avec intelligence des enfants, c'est encore le moyen le plus assuré d'avoir un jour des hommes dans le sens éminent de ce mot. C'est au soin donné aux écoles, ainsi qu'au perfectionnement constant apporté aux méthodes d'enseignement, que l'Allemagne est redevable des fortes générations qui ont assuré sa grandeur dans notre siècle.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

Paris. — Typ. de Ch. Meyrueis, rue Cujas, 13. — 1873.

